РЕНЕ ГЕНОН

RENÉ GUÉNON

ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ИНДУССКИХ УЧЕНИЙ

INTRODUCTION GÉNÉRALE À L'ÉTUDE DES DOCTRINES HINDOUES



РЕНЕ ГЕНОН

RENÉ GUÉNON

ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ИНДУССКИХ УЧЕНИЙ



Беловодье

2013

УДК 23-27Генон Р.
ББК 86.33,02
Г34

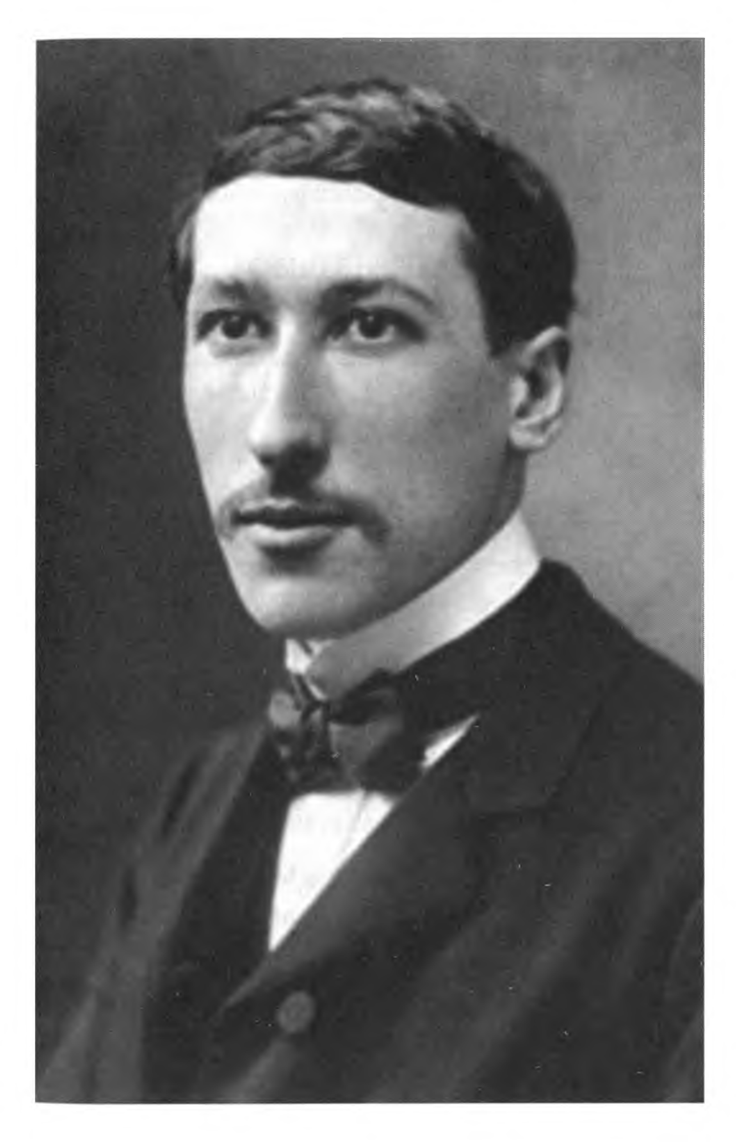
Перевод с английского:
М. В. Маковчик

Перевод выполнен по изданию:
Rene Guenon. Introduction to the Study of the Hindu Doctrines
London: Luzac & Co, 1945

Генон, Рене.
Г34 Общее введение в изучение индусских учений / Рене Генон; [пер. с англ.: М. В. Маковчик]. — М.: Беловодье, 2013. — 320 с. — (Избранные произведения). — ISBN 978-5-93454-173-7.
Агентство CIP РГБ

Книга Рене Генона «Общее введение в изучение индусских учений» (1921) является его первой опубликованной работой и служит введением к изучению любых, а не только индусских, традиционных учений Востока, а также к остальным работам этого выдающегося мыслителя. Автор раскрывает западному читателю совершенно иной подход к изучению восточных учений — такой, который позволяет приблизиться к пониманию самих представителей Востока, не обременённых западным образованием и мировоззрением.

978-5-93454-173-7



Рене Генон

СОДЕРЖАНИЕ

ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ИНДУССКИХ УЧЕНИЙ

Раздел III
Индусские учения

Раздел IV
Западные толкования

ПРЕДИСЛОВИЕ К АНГЛИЙСКОМУ ИЗДАНИЮ

Из больших работ господина Генона первой была издана *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, и именно она может служить введением ко всем другим, и более всего к тем, которые, как *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, предназначены изложить более глубокие аспекты метафизических учений. Для читателя, ещё не знакомого со всеобъемлющей точкой зрения автора, настоящая книга сможет создать общее представление, так что те, кто уже знаком с работами, подпадающими под определение «ориентализма», могут ожидать обнаружить и здесь индусские учения в качестве «объекта исследования», а также выводы, не имеющие отношения к обычной жизни, так как таков дух, в котором большинство западных учёных, среди каковых особо стоит отметить ориенталистов, подходит к изучению всех традиционных учений, принадлежат ли они к Востоку или даже к самой Европе. в противоположность ориенталистам, автор стремится к совершенно иным целям, что требует полностью отличного метода их достижения, а также другого способа рассмотрения. Таким образом, речь не идёт об «особом предмете», и эта работа может служить ключом к пониманию любого традиционного учения, или даже всех их сразу. Что касается индусских учений, которые занимают только третий раздел книги, то они были выбраны для демонстрации принципов и способов исследования традиционных цивилизаций, и именно эта частная традиционная

форма была избрана по причине наилучшего соответствия цели, как то и поясняет сам автор.

Последовательность, в которой раскрывается содержание, прекрасно выстроена для ведения читателя от ступени к ступени безо всякого погружения в неопределённость; особое внимание было уделено удачному выбору терминов, которые недвусмысленно определены, при том что это было достигнуто без применения громоздкого и сухого научного языка, которым обычно перегружены современные научные работы и который, одновременно с восхищением легковерных умов, отталкивает многих вполне способных исследователей.

Первый раздел в основном предназначен рассеять некоторые въевшиеся предубеждения, наследуемые ещё с эпохи Возрождения, с её одновременным подобострастием к греко-римской культуре и бессознательным и упорным принижением иных цивилизаций. До начала второго раздела, который во многих отношениях является важнейшим в книге, так как в нём устанавливаются фундаментальные отличия между различными типами мышления и вскрывается истинная природа метафизического, или универсального знания, разрешены сопутствующие вопросы разного рода, имеющие в основном исторический характер. Именно в этом знании содержится ядро всех традиций; понимание его природы — первое условие для любого подлинно интеллектуального взаимодействия как между отдельными людьми, так и между обществами, и ещё более — для собственного осуществления, которое одно только заслуживает называться безусловным «знанием», как говорят об этом на Востоке и сейчас. Поэтому слова «религия», «философия», «символизм», «мистицизм», «суеверие» и прочие, которые ныне используются размыто и часто неуместно, даны здесь в точных значениях, посредством прояснения того, чем они являются и чем не являются, вплоть до самой метафизики, согласовываясь с традицией, которая есть средство её сообщения «во всех мирах», метафизики, которая, ввиду своей

универсальности, единственно может являться подлинным знанием Принципа, что и есть цель, альфа и омега.

Теперь читатель достаточно подготовлен для третьего раздела, с его подробным исследованием отдельно взятой традиции, а именно учения индуизма, выбранного для изложения темы книги, и его приложений на различных уровнях, ведущих в итоге к веданте, которая составляет метафизическое ядро всего учения.

В заключение четвертый раздел продолжает начатое исправление ошибочных представлений, но уже не только касательно Запада, но и в отношении ошибочных толкований индусских учений, возникших в результате предпринятых по тем или иным причинам попыток приписать им современные западные представления. Это готовит читателя к заключительной главе, в которой автор излагает необходимые условия для истинного понимания между Востоком и Западом в любой области; понимания, которое может быть достигнуто только трудом тех, кто смог постичь эту «вечную мудрость», которая не является древней или современной, восточной или западной, но является универсальной, несмотря на то что в наши дни её, за редким исключением, тяжело найти где-то, кроме восточных традиций.

Ввиду того, что послание автора адресовано в первую очередь западному читателю, который нуждается в нём всё больше, так как истощение собственных традиций едва ли оставляет ему хоть какого-то проводника на пути к знанию, строгость автора в отношении тех или иных сторон западной цивилизации никак нельзя принимать за свидетельство какой-либо миссионерской деятельности или иного выказывания предпочтения к какой-то частной традиционной форме. Такие предупреждения могут показаться излишними, так как и сам автор изо всех сил предостерегает от подобных суждений; но опыт показывает, что некоторые люди отказываются оставить свои убеждения под любым предлогом, потому как собственная склонность к дебатам и прозелитизму заставляет их приписывать то же и другим;

даже после этого предостережения не будет удивительно, если какой-то мнимый критик заявит, что господин Генон имеет намерение обесценить христианство и обратить европейцев в индуизм, как если бы Европа уже не оставила во многом христианство по своей собственной вине.

На Востоке подобные заблуждения практически неизвестны, так как там ещё не забыли, что если Истина одна, и только одна, то её язык обязательно включает много диалектов, приспособленных к нуждам разных рас и индивидов; желание какой-либо пропаганды едва ли может возникнуть при понимании отличия между принципиальным знанием и различными формами, через которые оно себя выражает, чтобы быть постижимым для ещё не совершенных умов. Но это совсем не относится к людям, которые почти полностью одержимы сентиментальностью, и потому необходимо снова и снова повторять западному человеку, что первым плодом усвоения этого метафизического знания, которое «случайно» сохранилось на Востоке и было забыто в Европе, будет всеобъемлющее воссоздание традиционной цивилизации на Западе, в области интеллекта, искусства, общественного устройства и где угодно ещё; но такая цивилизация, в своих внешних формах обязательно должна быть приспособлена к особым требованиям европейского темперамента. Сейчас Запад можно сравнить с неразумными девами, которые из-за своего рассеяния позволили лампам погаснуть; для возжигания священного огня, который в своей основе всегда одинаков, где бы он ни горел, они должны прийти к всё ещё горящим лампам своих более осмотрительных подруг; но и зажжённые вновь, их лампы должны всё так же оберегаться ими самими, а для этого нужно питать огонь тем топливом, которое есть в распоряжении, очищенным и удобренным ароматом, нужным им самим для тех или иных целей. Один индус написал как-то, что неспособность представителей Запада понять восточные учения связана с их неспособностью проникнуть в глубокий смысл писаний своих собственных пророков и даже самого

Евангелия. Также справедливо, что при должном усвоении сути восточных традиций они получат возможность постигнуть также и дух христианства, вместо того чтобы ограничивать себя, как это часто бывает, гуманистическим пониманием формально исповедуемого учения, полагающим свою основу почти исключительно в «исторических фактах», которые можно датировать и локализовать, ставя тем самым основополагающие универсальные истины в один ряд с малозначительными подробностями.

Таковы преимущества, которые представители Запада смогут получить, приложив должные усилия для достижения знания, которое способно приоткрыть им эта книга и подобные; также допустимо спросить, каково будет значение этой книги для индусов и иных представителей Востока наших дней, так как многие из них вынуждены пройти через мучительную и искусно организованную школу невежества, называемую «современным образованием», пропуск в которую им часто втридорога покупают из благих намерений родители, неосведомлённые и доверчивые, как если бы их способности так катастрофически упали, что те стали неспособны получать идеи посредством своего собственного языка; их готовность принять без всякой критики самые неоднозначные гипотезы, даже в отношении своей собственной традиции, лишь потому, что они были выдвинуты какими-то европейскими учёными и социологами, свидетельствует о состоянии ума, которое можно назвать только капитулянтским; среди этих людей можно найти выходцев из очень высокопоставленных и образованных родов, занимающих ответственные посты правителей, лидеров или учителей, положение которых, однако, держится только на зависимости и раболепии.

Для умов, находящихся в таком состоянии, может оказаться весьма благотворным ознакомление с работой, созданной в Европе, но исполненной подлинно восточного духа, которая сможет объяснить им их собственную традицию и напомнить, что самое высшее знание всегда находится у

порога дома того, кто хочет его получить, и при этом откроет им истинную природу западной цивилизации, одновременно отдавая должное её отдельным выдающимся достижениям, но и вскрывая при этом недостатки в других областях. Например, во второй части будет объяснено точное значение многих терминов, которые не всегда с полным пониманием употребляют представители Востока, что объясняется поверхностным владением иностранным языком, которое не позволяет понять всю смысловую нагрузку используемого слова, что может оказать им неоценимую помощь в наведении порядка в собственных суждениях. в то же время пользу от чтения этой книги получат не только те, кто покорился западной точке зрения, так как на Востоке относительно сложно найти человека, имеющего хоть какое-то знание западных языков, литературы и науки, и не ставшего при этом жертвой заблуждений; во многих случаях ошибки являются только поверхностными, и, будучи устранёнными, больше не появятся после получения некоторого опыта.

Для подобных примеров достаточно взглянуть на современные индусские публикации на английском языке, так как даже в тех из них, которые откровенно верят, что излагают ортодоксальное учение, легко обнаружить неоправданные уступки современному мировоззрению, особенно в его псевдоинтеллектуальной форме, называемой «наука», сделанные, чтобы показать, что древние индусские тексты согласуются с некоторыми светскими теориями наших дней, как если бы это каким-то образом повышало авторитетность этих текстов; к тому же, такие сравнения обычно делаются на основании весьма обманчивых уподоблений санскритских и английских терминов. в таких материалах постоянно обнаруживаются свидетельства принятия западной системы ценностей, как будто она является бесспорным критерием истинности. Например, при рассмотрении теории каст, мы встречали приравнивание *шудр* к «пролетариям», что весьма нелепо, так как западный пролетариат, как, впрочем, и буржуазия, явно попадают в разряд *чандалов*, или людей, не

имеющих призвания. Также, в другой части той же работы, в описании четырёх *ашрамов*, или периодов жизни, было высказано предположение, что посещение школы в западном понимании может быть равноценно периоду, который традиционно проводится под наставничеством гуру! Другая почти повсеместная ошибка состоит в использовании таких терминов, как «эволюция» и «прогресс», без всякого учёта того, как это будет понято; подобные примеры можно приводить почти бесконечно.

Те, кто не относится к индуизму, то есть мусульмане, буддисты, даосы и другие, найдут работу не менее полезной, так как два первых раздела равным образом отвечают и их интересам, и всё, что им останется, — добавить свой собственный третий раздел, заменяя индусские учения на относящиеся к их собственной традиционной форме с применением тех же принципов. Так же и в последнем разделе — легко заметить что не только индуизм, но и другие традиции в той или иной степени были спародированы теми, кто занимается поверхностными толкованиями учений Востока.

В заключение нужно сказать о тех представителях Востока, которые составляют большинство и не высказываются открыто, которые не оставляли своего традиционного уклада жизни и многих из которых можно сравнить с детьми, подлинно невинными и не испытавшими на себе ещё всех современных искушений. Очевидно, что те из них, кто достиг высокой ступени метафизического осуществления, не уязвимы ни для какой опасности, так как именно они названы в Евангелии «избранными», которых заведомо не поколеблют никакие дьявольские искушения. Но для тех, кто находится на ступенях ниже, опасность окружающих влияний значительна, и весьма благоразумно быть к ней подготовленным.

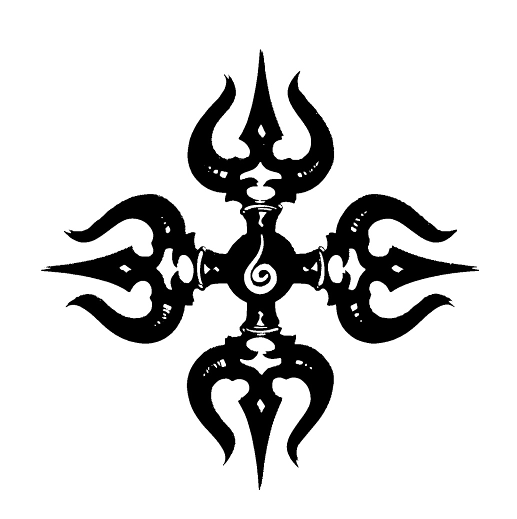
Таким образом, только истинное знание традиционных учений позволит представителям Запада избежать нависшей угрозы, которой многие страшатся и всё же ничего не могут

с ней сделать через одни локальные объединения и реформы; для людей Востока это же знание остаётся необходимым условием объединения и обновления своей памяти; для обеих цивилизаций вместе — это предвещает преодоление существующего разрыва.

С учётом всего сказанного, очень желательно, чтобы эта книга, как и другие книги этого автора, была в итоге переведена не только на европейские, а на данный момент это уже английский и испанский, но и на основные восточные языки, чтобы каждый человек смог прочесть её на языке, который лучше всего согласуется со складом его ума; хотя, на данный момент эта перспектива видится отдалённой, и пока восточным народам придётся удовлетвориться чтением на европейских языках. Стоит добавить, что, пока велась работа над этим переводом, автор внёс некоторые изменения в текст, и настоящая версия будет, таким образом, немного отличатся от французского издания*.

* Русский перевод сделан с учётом этих изменений. — *Прим. пер.*

ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ИНДУССКИХ УЧЕНИЙ



ВСТУПЛЕНИЕ

Любая попытка близкого и серьёзного изучения восточных учений вообще, и индусских в частности, встречает на Западе многочисленные трудности, и возможно, что наибольшие препятствия исходят вовсе не от представителей Востока. Несомненно, первым и наиболее важным условием для такого исследования является обладание умственной квалификацией, необходимой для понимания самих этих учений, и здесь мы подразумеваем их истинное и всеобъемлющее понимание; а это и есть та способность, которая, за весьма редкими исключениями, отсутствует у представителей Запада. С другой стороны, удовлетворение этому единственному обязательному условию может быть признано показателем пригодности, потому как представители Востока, единожды распознав такие способности, не проявляют более никакого нерасположения или скрытности в общении.

Но если не существует иного, кроме только что названного, серьёзного препятствия для изучения восточных учений, как получается, что ориенталисты, а именно представители Запада, посвятившие себя изучению Востока, никогда не стремились к преодолению этой трудности? Вряд ли преувеличением будет сказать, что они её действительно не преодолели, так как преуспели только в написании работ из разряда эрудиции, ценных, возможно, с некоторой точки зрения, но всё же совершенно бесполезных, когда дело доходит до понимания даже самых простых истинных идей. Дело в том, что

знание грамматики и способность сделать пословный перевод не являются, сами по себе, достаточными для проникновения в дух языка или усвоения мышления народа, который на нём читает и пишет. Можно даже пойти дальше и сказать, что чем более перевод является скрупулёзно буквальным, тем менее он, скорее всего, будет достоверным или откроет истинную природу мысли подлинника, потому как соответствия между способами выражения, свойственными двум разным языкам, далеки от совпадения. Особенно это проявляется в случае, когда эти языки глубоко различны, но не только с языковедческой точки зрения, а также по причине огромной разницы в представлениях, свойственных говорящим на них народам; любой объём книжного знания не принесёт никакой пользы в сглаживании разницы такого рода. Для этой цели требуется нечто большее, чем одно «критическое изучение текста», теряющееся в бесконечном лабиринте деталей, даже больше, чем методы грамматистов и учёных, и даже чем так называемый «исторический метод», применяемый без различения, как это принято делать, везде и ко всему. Несомненно, словари и подобные справочники имеют своё применение, которое никто не собирается оспаривать, как нельзя и сказать, что все подобные труды сделаны впустую, особенно если вспомнить, что посвятившие себя их созданию чаще всего являются непригодными для других областей знания; и всё же, как только эрудиция становится «специальностью», она, к несчастью, начинает притязать на самодостаточность, а не на промежуточный этап, как это должно быть нормальным образом. Этот захват интеллектуального поля эрудицией с её особыми способами составляет скрытую угрозу из-за опасности поглощения внимания людей, способных в иных обстоятельствах посвятить себя работе другого рода, а также из-за того, что привычки, вырабатываемые с применением таких способов, сужают интеллектуальный кругозор и причиняют невосполнимый урон тем, кто их принял.

Но и это ещё не всё, так как самую важную сторону вопроса мы ещё не затронули. Среди многих трудов ориентали-

стов работы чистой эрудиции, несмотря на общеизвестную громоздкость, не являются наиболее вредоносными; когда мы сказали, что их исследования не представляют собой ничего большего, мы подразумевали ничего более ценного в любом отношении, даже в каком-то частном смысле. Некоторые, так или иначе, пожелали пойти дальше и принялись за толкование, применяя при этом свои обычные методы, которые ровным счётом ни на что не годны в данной области; в то же время, они вкладывают в это все предубеждения, которые и составляют их собственный склад ума, с намерением провозгласить и вознести свои теории до уровня неоспоримой и общепринятой европейской мысли. Проще говоря, помимо вопросов методологии, врождённая ошибка таких ориенталистов состоит в рассмотрении всего с их собственной западной точки зрения и через призму их мышления, в то время как первым условием правильного толкования любого учения является усилие по его полному усвоению, путём постановки себя на место того, кто принял его настолько глубоко, насколько это возможно. Мы говорим «настолько глубоко, насколько возможно» потому что все не могут быть успешны в равной степени, однако каждый может по крайней мере попытаться; напротив, исключительность положения ориенталистов, о которых мы говорим, а также склонность к «системам», заставила их поверить, в угоду какому-то удивительному заблуждению, что они способны понимать восточные учения лучше самих представителей Востока — заключение, которое было бы просто нелепым, если бы не сопровождалось чётким устремлением установить своего рода «монополию» на исследования в данной области. Действительно, кроме этих специалистов, вряд ли есть в Европе кто-то, кто проявляет интерес к таким вопросам, если не включать сюда отвлечённых мечтателей и предприимчивых шарлатанов, к которым можно было бы относиться как к незначительному меньшинству, если бы не оказанное ими ещё более прискорбное в некоторых отношениях влияние. Далее мы вернёмся и этой стороне вопроса.

Ограничивая нашу критику пока только теми ориенталистами, которых можно назвать «официальными», мы желаем в качестве предварительного замечания обратить внимание на одно злоупотребление, возникающее, чаще всего, при применении уже упомянутого «исторического метода»: эта ошибка состоит в изучении восточных цивилизаций таким же образом, как цивилизаций давно угасших. В последнем случае ясно, что, желая получить хоть что-то, придётся удовлетвориться какой-то приблизительной реконструкцией прошлого, при этом безо всякой уверенности в точном соответствии тому, что действительно существовало, так как возможность получить прямые подтверждения отсутствует. Не упоминается, однако, что восточные цивилизации или, по крайней мере, те из них, которые нас интересуют, продолжают непрерывное существование вплоть до наших дней, и что они обладают своими достойными представителями, пояснения которых неизмеримо ценней для понимания этих цивилизаций, чем все исследования мира вместе взятые; однако даже при желании обратиться к этим людям, никак не стоит начинать с нелепого убеждения, будто кто-то лучше них разбирается в настоящем смысле их же идей.

С другой стороны, нужно также сказать, что представители Востока, составив, по вполне понятным причинам, представление о европейской интеллектуальности как о достаточно ущербной, крайне мало заботятся о том, что о них думают на Западе и думают ли вообще; следовательно, они не совершают попыток просвещения, но напротив, занимают положение сродни холодной вежливости, чаще всего приводящей их к молчанию, которое западное тщеславие никогда не стеснялось воспринимать как знак одобрения. Тот факт, что «прозелитизм» на Востоке практически неизвестен, так как всё равно он не возымел бы там действия и был бы принят за верный признак невежества и недостатка понимания, далее будет объяснён должным образом. Молчание, которым Восток часто попрекают, на самом деле полностью оправданное, может быть прервано в редких

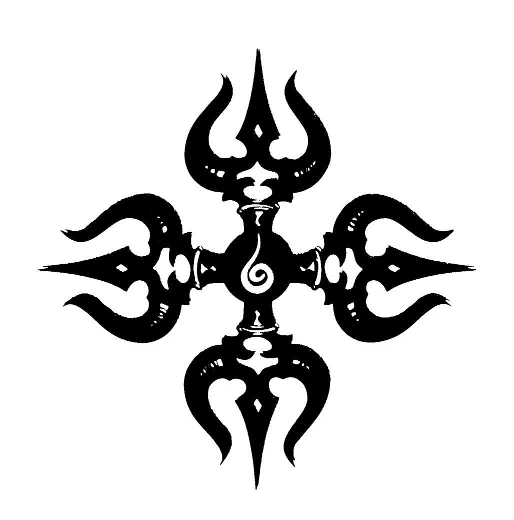
случаях в отношении отдельных личностей, обладающих соответствующей пригодностью и интеллектуальными способностями. Тем, кто сдаётся в своих попытках ввиду иных оснований, кроме упомянутых выше, остаётся сказать только следующее: как правило, они не вызывают интереса потому, что являются теми, кто по какой-то причине возложил на себя задачу донести учения, которые сам же исказил под предлогом приспособления к западному образу мысли; мы ещё вернёмся к этой ситуации позже. Мысль, которую мы хотим подчеркнуть в данный момент и на которую мы обратили внимание с самого начала, состоит в том, что только западное мышление ответственно за настоящее положение вещей, и именно оно создаёт огромные трудности на пути каждого, кто, ввиду особых обстоятельств, преуспел в усвоении некоторых идей и желает выразить их наиболее вразумительно, не искажая при этом; такой человек должен быть удовлетворён, насколько это возможно, изложением понятых идей, крайне остерегаясь при этом любой мысли о популяризации, и ни на миг не задаваясь целью побороть убеждения других людей.

Было сказано достаточно для полного прояснения наших намерений: мы не имеем желания создавать труд в духе эрудиции, так как избранный способ рассмотрения ведёт нас значительно дальше. Поскольку истина не является для нас вопросом простого исторического факта, то такие факты не имеют особого значения при определении источника той или иной идеи, сама идея может заинтересовать нас только потому, что, усвоив её, мы понимаем, что она истинна; и даже небольшие замечания о природе восточной мысли уже могут навести некоторых на размышления, и этот результат может оказаться куда важнее, чем можно было предположить с первого взгляда. Более того, даже неполное его достижение всё же является достаточным основанием для того, чтобы предпринять такое исследование: представители Востока могут видеть в этом выражение признательности за всё, чем мы обязаны им интеллектуально, так как никто на Западе

не преподал нам ничего подобного, даже в частичном и незавершённом виде.

В первую очередь, после прояснения некоторых предварительных, но необходимых вопросов, мы очертим, настолько чётко, насколько возможно, существенные и основополагающие отличия, существующие между общими типами восточного и западного мышления. Далее мы больше сосредоточимся на вопросах, связанных именно с индусскими учениями в той мере, в какой в них прослеживаются особенности, позволяющие отличать их от других восточных учений, так как все они обладают достаточными общими чертами для обоснования общего противопоставления между Востоком и Западом. Наконец, в отношении индусских учений мы уделим внимание неуместности, а иногда даже глупости современных западных толкований. В завершение нашего исследования мы обозначим, со всеми предосторожностями, условия для создания интеллектуального равновесия между Востоком и Западом; условия, которые далеки от выполнения со стороны Запада, что слишком очевидно; но пока это только возможности, на которые мы хотим обратить внимание, не заходя так далеко, чтобы говорить об их немедленном или скором осуществлении.

Раздел I
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ



Глава 1
ВОСТОК И ЗАПАД

Первое, что необходимо сделать в исследовании, за которое мы принялись, — определить точную природу противопоставления, разделяющего Восток и Запад, и обозначить на этом основании значение, которое, как мы считаем, надо придать каждой из сторон этой противоположности. На первый взгляд и с некоторым приближением можно сказать, что Восток для нас есть именно Азия, а Запад — Европа; но уже это требует некоторых пояснений.

Когда, например, мы говорим о западном или европейском мышлении, употребляя эти два определения без различия, мы подразумеваем мышление, присущее всей европейской расе. Тем самым, мы будем называть европейским всё ей присущее и закрепим это общее наименование за всеми происходящими из неё индивидами, какую бы часть света они не населяли: поэтому американцы или австралийцы, если ограничиться двумя примерами, суть европейцы с нашей точки зрения и относятся к точно той же категории, что и люди этой же расы, продолжающие жить в Европе. Вполне понятно, что переезд в другое место или даже рождение там не могут, сами по себе, изменить расу, а следовательно и присущее ей мышление; и даже если смена окружения рано или поздно вызовет некоторые изменения вторичного порядка, то они не изменят основополагающие черты расы, а вместо того даже подчеркнут некоторые из уже имеющихся. Так, легко заметить, что некоторые склонности, определяющие

отдельные стороны современного европейского мышления, были доведены до крайности в случае Америки.

Однако здесь встаёт вопрос, на полное рассмотрение которого мы не посягаем — мы говорим о европейской расе и об её особом мышлении, но существует ли эта раса на самом деле? Если под этим подразумевается некая исходная раса, обладающая изначальным единством и безупречной однородностью, то ответ будет отрицательным, так как никто не сомневается, что сегодняшнее население Европы создано смешением различных рас, и что существуют весьма ощутимые этнические различия не только между странами, но даже внутри самих национальных групп. Тем не менее верно и то, что европейцы имеют достаточно общих черт, позволяющих с лёгкостью отличать их от всех других; этого единства, скорее приобретённого, нежели изначального, вполне достаточно, чтобы говорить, как мы это делаем, о европейской расе, но только эта раса сама по себе менее очерчена и стабильна чем любая чистая, так как при смешении с другими расами европейские составляющие с лёгкостью поглощаются, а соответствующие национальные характеристики быстро исчезают. Но это справедливо только в случае смешанных браков; когда же речь идёт о соприкосновении, качества ума, а точнее те из них, которые нас интересуют более остальных, напротив, проявляются обострённо. Более того, это как раз те качества, которые являются наиболее общими для европейцев: какими бы ни были изначальные отличия в этом отношении, как и в других, общее для всех европейцев мышление складывалось постепенно, с ходом истории. Это не значит, что не существует личных черт у каждого человека из этой совокупности, но значит, что различное между ними имеет только второстепенную важность ввиду общей основы, на которой всё стоит: говоря кратко, это только виды одного общего рода. Даже среди тех, кто сомневается в возможности говорить о европейской расе как таковой, никто не усомнится в существовании европейской цивилизации; а цивилизация есть не что иное, как продукт и выражение определённого мышления.

Мы не будем стремиться незамедлительно определить отличительные черты европейского мышления, потому как они сами в достаточной мере проявятся в ходе изложения; мы только заметим, что есть ряд влияний, внёсших вклад в его формирование, преобладающим из которых, несомненно, является греческое, или, если угодно, греко-римское. Настолько, насколько речь идёт о философской или научной точке зрения, греческое влияние на деле преобладает, несмотря на появление некоторых сугубо современных тенденций, о которых мы будем говорить далее. Что касается римского влияния, оно имеет скорее общественный, нежели интеллектуальный характер, и прослеживается особенно отчётливо в понятиях государства, закона и институтов; кроме того, в интеллектуальном плане римляне позаимствовали почти всё у греков. Таким образом, здесь можно говорить о расширенном греческом влиянии, которое проявило себя не прямо, а через посредство Рима. Также стоит отметить, в особенности с религиозной точки зрения, важность иудейского влияния, которое можно заметить в некоторых восточных областях; здесь мы имеем дело с элементами внеевропейского происхождения, но, тем не менее, частично составляющими европейское мышление.

Если обратиться к Востоку, то нет возможности говорить о восточной или азиатской расе таким же образом, даже со всеми оговорками, сделанными для описания расы европейской. Здесь мы имеем дело с более широкой совокупностью, содержащей намного больше народностей и проявляющей более значительные этнические различия; в этой совокупности могут быть выделены несколько более или менее чистых рас, имеющих чётко прослеживаемые особенности и обладающих цивилизациями, значительно отличающимися от остальных; нельзя сказать, что восточная цивилизация существует таким же образом, как западная, хотя бы потому, что на Востоке их на самом деле несколько. Таким образом, мы получаем возможность отдельно рассмотреть каждую из них, и в процессе этого рассмотрения

обозначим наиболее общие границы, которые можно установить; но несмотря ни на что, если не заботиться о форме более, чем о смысле, для цивилизаций Востока могут быть выделены неотъемлемые общие составляющие, или, скорее, принципы, что позволит говорить о восточном мышлении как о противоположном западному.

Когда мы говорим, что каждая из восточных рас имеет свою собственную цивилизацию, мы делаем некоторое допущение; так как это в точности относится только к китайской расе, цивилизация которой имеет своим основанием этническое единство. В случае других азиатских цивилизаций принципы единства, лежащие в их основе, имеют полностью иной характер, как будет разъяснено далее, и именно это позволяет им охватывать этим единством составляющие из глубоко различных рас. Мы говорим об азиатских цивилизациях, подразумевая их происхождение, даже при последующем распространении в другие области, что относится, главным образом, к исламской цивилизации. Но мы настаиваем на том, что, кроме исламских составляющих, мы ни в коей мере не признаём представителями Востока народы восточной Европы, и даже некоторых прилежащих районов: не стоит считать таковыми ближневосточные народы, которые, скорее, напротив проявляют типичные западные черты как минимум в том, что касается склада ума.

С первого взгляда нетрудно удивиться несоразмерности двух совокупностей, которые составляют то, что мы назвали соответственно Востоком и Западом; хотя они и могут выглядеть как противоположные, между ними нет никакой равнозначности и даже симметрии. Разница сопоставима с той, что существует географически между Азией и Европой, где вторая является только продолжением первой; таким же образом, строго говоря, положение Запада в отношении Востока равно положению ветви, растущей из ствола, и теперь нашей задачей будет объяснить это более полно.

Глава 2
ОТКЛОНЕНИЕ

Если мы сравним то, о чём обычно говорят как о классической античности с восточными цивилизациями, то с очевидностью обнаружим, по меньшей мере в некоторых отношениях, намного больше общего, чем при сравнении с современной Европой. Это различие видится постоянно возрастающим, но разделение справедливо можно назвать односторонним, в том смысле, что изменялся только Запад, в то время как Восток, в общем, остался почти тем же, что и во времена, которые принято называть античными, но которые, тем не менее, являются сравнительно недавними. Устойчивость, можно даже сказать неизменность — общепринятое качество восточных цивилизаций, в особенности китайской, хотя не всегда можно согласиться с её предполагаемыми обоснованиями. Европейцы, с тех пор как они начали верить в «прогресс» и «эволюцию», хотя произошло это, надо сказать, немногим более века назад, предпочитают видеть признак неполноценности в таком отсутствии перемен, в то время как мы видим здесь уравновешенное состояние, в достижении которого западная цивилизация потерпела неудачу. Более того, эта стабильность проявляет себя в малом так же, как и в большом; яркий пример этого обнаруживается в том, что «мода», с её нескончаемыми переменами, может быть обнаружена только на Западе. Одним словом, западные люди, и в особенности современные западные люди, обнаруживают себя как наделённые подвиж-

ной и непостоянной природой, стремящейся к переменам и волнениям, в то время как восточная природа показывает в точности противоположные характеристики.

Следовательно, если угодно зрительно представить разделение, о котором мы говорим, было бы неверно изображать два вектора, двигающиеся в противоположных направлениях от оси. Восток здесь должен быть показан как сама ось, а Запад — как вектор, начинающийся от неё и двигающийся всё далее и далее в сторону, подобно растущей из ствола ветви, как об этом и говорилось ранее. Мы полностью оправданно прибегаем к такому символизму, так как Запад, по меньшей мере, начиная с периода, называемого историческим, если у него и была интеллектуальная жизнь вообще, жил ею, главным образом заимствуя у Востока, прямо или опосредованно. Даже греческая цивилизация далека от обладания самобытностью, приписываемой ей людьми с ограниченным видением, которые охотно станут утверждать, что греки клеветали сами на себя каждый раз, когда признавали свой долг перед Египтом, Финикией, Халдеей, Персией и даже Индией. Все эти цивилизации положительно являются несравнимо более древними, чем греческая, но это не останавливает некоторых, ослеплённых тем, что можно назвать «классическим предубеждением», от постоянного утверждения гипотезы, что, вопреки всем свидетельствам, как раз эти цивилизации обязаны греческой и испытали её влияние: крайне сложно вести диалог с такими людьми, потому как их мнение основывается только на укоренившемся предубеждении; но мы ещё вернёмся к этому позже для более подробного рассмотрения. Тем не менее справедливо и то, что греки обладали некоторой долей самобытности, хотя не такой, какую обычно предполагают: она в основном ограничивается формой, в которой они представляли и высказывали заимствованные идеи, изменённые более или менее успешно для приспособления к их собственному мышлению, такому непохожему, и во многом прямо даже противоположному мышлению народов Востока.

Перед дальнейшим изложением стоит упомянуть, что мы не имеем желания оспаривать самобытность эллинской цивилизации в отношении того, что является для нас вторичным, как, например, искусство: сейчас мы опровергаем её только с точки зрения чистой интеллектуальности, которая, следует добавить, была у греков куда более ограниченной, чем у восточных народов. Эта узость, можно даже сказать ущербность в интеллектуальности, разительно проявляется при сравнении эллинской цивилизации с продолжающими существовать цивилизациями Востока, о которых мы обладаем непосредственным знанием: и это будет, по-видимому, также справедливо при сравнении с исчезнувшими цивилизациями Востока, судя по всему, что о них известно, и прежде всего по особенностям, которые они, вне всякого сомнения, разделяют с другими восточными цивилизациями прошлого и настоящего. В самом деле, изучение Востока, каким мы знаем его сегодня, предпринятое самым непосредственным образом, окажет неописуемую помощь в понимании всей античности, даже если сосредоточиться на одном только качестве устойчивости и стабильности, о котором говорилось выше; это будет также способствовать пониманию греческой античности, так как здесь мы не можем положиться ни на какое прямое свидетельство, потому что снова имеем дело с полностью угасшей цивилизацией; современные греки с трудом могут претендовать на то, чтобы быть потомками древних эллинов, от которых они, возможно, даже прямо не происходят.

Тем не менее не стоит забывать, что греческая мысль была, несмотря ни на что, западной по своей сути, и что уже она содержала в себе, помимо прочего, начало, зародыш большинства тех тенденций, которые развились много позже среди современных западных народов. Таким образом, нам не стоит расширять сходство между греками и восточными цивилизациями до безграничных пределов; однако, те, которые испытывают искреннее желание понять античность и истолковать её с наименьшей неопределённостью, могли

бы получить несомненное преимущество, рассматривая названное сходство с необходимыми ограничениями. В любом случае не будет излишней осторожностью, если мы будем осмотрительны в принятии к сведению всего, что доподлинно известно о характере греческого мышления. Все новые склонности тенденции, встречаемые в греко-римском мире, на деле практически полностью носят ограничительную и сдерживающую природу, а посему оговорки, высказываемые при сравнении с Востоком, должны строиться с учётом предостережения от приписывания древним Запада качеств, которыми те в действительности не обладали: когда бы не обнаруживалось нечто, взятое ими с Востока, полное усвоение является немыслимым, и потому вывод о том, что заимствование говорит о сходстве мышления, также не является оправданным. Можно указать на многие интересные черты такого рода, которым уже нет соответствия на современном Западе, но, тем не менее верно, что самые существенные свойства восточного мышления разительно превосходят также и это; таким образом, до тех пор, пока чей-либо разум не сбросит с себя западное мировоззрение, даже в его древней форме, он будет неминуемо пренебрегать именно теми качествами восточной мысли, которые и являются наиболее важными и основополагающими. Если понятно, что «большое» не может происходить из «малого», то одного этого знания, даже без последующих размышлений, должно полностью хватить, чтоб показать, к какому разряду относится цивилизация, заимствующая у других.

Чтобы вернуться к недавно использованному представлению нужно указать, что основной изъян, естественный для всех схематических интерпретаций, состоит в чрезмерном упрощении вопроса, когда основное отличие западного типа мышления от восточного описывается через всё возрастающее отклонение со времён античности и до настоящего времени. На деле имели место определённые этапы отклонения, и даже в менее отдалённые эпохи Запад снова получал прямое воздействие с Востока: мы ссылаемся сейчас в основ-

ном на Александрийский период и вклад в европейскую мысль арабами в период Средних веков, в котором было что-то полностью своё, а остальное было принесено из Индии; хорошо известно влияние арабской науки на развитие математики, но общий их вклад вовсе не ограничивался одной этой областью. Отклонение вновь усилилось с эпохой Возрождения, в которую чётко обозначился разрыв с предыдущим периодом; истина состоит в том, что, так называемое «возрождение» на деле стало смертью для многого даже в области искусства, не говоря уже о сфере интеллекта; современному человеку трудно даже вообразить весь объём и глубину того, что было утрачено в этот период. Попытка возврата в классическую античность возымела результатом спад интеллектуальности — событие сравнимое с тем, с чем мы уже сталкивались в случае самих греков, но с решительным отличием в том, что сейчас он проявил себя в ходе существования одной расы, а не в передаче идей от одного народа другому. Можно было бы подумать, что древние греки, незадолго до своего исторического исчезновения, возжелали отомстить за собственное непонимание распространением на целую часть человечества ограничений собственного умственного горизонта. Когда вслед за Возрождением пришёл черёд влияния Реформации, (явления, которые, возможно, нельзя признать совсем не связанными), тогда приобрели ясные очертания основные тенденции современного мира; Французская революция, равносильная отторжению всех традиций, со всеми возможными последствиями во всех областях, была обязана последовать в логической цепочке развития этих устремлений. Но сейчас не время подробно обсуждать эти вопросы, с которыми мы рискуем выйти далеко за рамки избранной темы: в наши намерения не входит описание истории западного мышления, но только изложение того, что необходимо для показа его огромного отличия от восточной интеллектуальности. Перед завершением разговора о том, что нужно сказать о современных людях в отношении этого вопроса, мы должны снова вернуться

к грекам и подробнее объяснить то, на что только бегло указали; эти последующие пояснения помогут подготовить почву и снять некоторые из возражений, которые возможно предвидеть.

О разделении Востока и Запада остаётся добавить только одно — будет ли оно продолжаться, увеличиваясь безгранично? По всей очевидности так и можно предположить, и в текущем состоянии мира это есть, несомненно, открытый вопрос; однако мы не думаем, что подобное возможно, и изложим наши доводы в пользу этого в заключении.

Глава 3
КЛАССИЧЕСКОЕ ПРЕДУБЕЖДЕНИЕ

Мы уже поясняли, что имеется ввиду под «классическим предубеждением»: оно по сути состоит в изначальной уверенности в происхождении всей цивилизации от греков и римлян. Вряд ли возможно объяснить такую склонность чем-либо кроме того, что, поскольку их собственная цивилизация с трудом прослеживается ранее греко-римского времени и наследует многое именно оттуда, представители Запада приходят к выводу, что это должно быть в равной мере справедливо и для всех остальных цивилизаций, в дополнение к этому они испытывают большие трудности даже в допущении существования полностью отличных и гораздо более древних цивилизаций; можно сказать, что они умственно неспособны выйти за границы Средиземноморья. Более того, привычка говорить о «цивилизации» как о чём-то абсолютном также вносит большой вклад в поддержание этого предубеждения. «Цивилизация», понимаемая таким образом и представляемая как единая сущность, есть что-то, чего никогда не существовало; на деле всегда существовали и существуют «цивилизации». Западная цивилизация с её особенностями есть только одна в ряду прочих, и то, что высокопарно называется «цивилизационной эволюцией», есть не более чем развитие частной цивилизации с момента относительно недавнего зарождения, развитие, которое, кроме того, далеко от постоянного и всеобщего «прогресса»: замечания, которые мы сделали о так называемом Возрож-

дении и его последствиях, могут служить ярким примером интеллектуального вырождения, которое, более того, продолжается с нарастающей вплоть до наших дней скоростью.

Для непредвзятого наблюдателя очевидно, что греки, как минимум в интеллектуальном отношении, на самом деле позаимствовали очень многое с Востока, как они сами часто и замечали; так или иначе, нельзя поверить, что этого временами не происходило, и здесь они ничуть не лукавили, так как не имели в этом ни малейшей надобности, а на самом деле подчёркивали это намеренно. Как мы сказали ранее, их самобытность заключается именно в способе выражения идей с целью адаптации — дабы они не вызывали отрицания, но она же неизменно ограничивается способностью понимания ими этих идей; вкратце — их самобытность принадлежит чисто диалектическому порядку. В силу того, что греки и народы Востока различны в своих способах мышления, непременно имеют место соответствующие различия в применяемых способах доказательства; это всегда нужно иметь в виду при рассмотрении частных сопоставлений, даже вполне обоснованных, как в случае с аналогией между греческим силлогизмом и тем, что едва ли верно называют индийским силлогизмом. Никак нельзя признать, что греческий способ доказательства отличается особой точностью; он выглядят таковым в сравнении с другими только для тех, кому привычно пользоваться исключительно им, и подобная иллюзия есть лишь следствие того факта, что греческий способ доказательства применим в более узкой и ограниченной области, и потому поддаётся более простому определению. В противовес этому, способность, с наибольшей достоверностью, хотя и с малым преимуществом относящаяся именно к грекам, — есть особенная искусность в диалектике, многократно засвидетельствованная в диалогах Платона, где явно прослеживается желание исследовать каждый вопрос до бесконечности, во всех его аспектах и мельчайших подробностях с тем, чтобы прийти в итоге к довольно малозначительным выводам; складывается впечатление, что

наши современники не первые на Западе начали страдать «интеллектуальной близорукостью».

Быть может, в конце концов, греков не стоит судить столь строго за наложенное ими ограничение горизонта человеческой мысли: во-первых, это было неминуемое следствие их склада ума, за которое они сами не могут нести ответственность, а во-вторых, они, хотя бы в таком виде, дали доступ к определённым отраслям знания значительной части человечества, которой в противном случае эти знания остались бы полностью чуждыми. В справедливости этого легко убедиться, если взглянуть на способности понимания современных западных людей, когда им приходится соприкасаться с какими-либо восточными воззрениями и толковать их способом, соответствующим их мышлению: всё, что не получается привязать к «классическому» способу изложения, полностью ускользает от них, а то, что поддаётся такой привязке, так или иначе искажается до состояния почти полной неузнаваемости.

Одним словом, «греческое чудо», о котором говорят восторженные почитатели, уменьшается до чего-то достаточно малозначительного, или, по крайней мере каждый раз, когда подразумевается нечто основательно новое, это новшество носит печать вырождения и склоняется к индивидуализации понятий, замещению интеллектуального рациональным, а метафизической точки зрения научной или философской. Кроме того, не имеет особого значения, были или не были греки успешней кого-то ещё в практическом применении определённых знаний, или же они вместо этого выводили заключения логически, поскольку их предшественники так не поступали; можно даже сказать, что в этом отношении они отводили менее высокую и безусловную роль познанию, поскольку направленность их ума позволяла им оставаться в области принципов только с некоторыми сложностями и будто в порядке исключения. Эта склонность к «практическому» в наиболее обычном смысле слова есть одна из тех особенностей, которым предопределено было многократно

утвердиться в ходе развития западной цивилизации, пока в наши дни эти устремления не начали преобладать открыто. Можно сказать, что избежало этого только Средневековье, будучи намного более посвящённым чистому созерцанию.

Как правило, западные люди имеют крайне слабую естественную склонность к метафизике; сравнения их языков с восточными уже достаточно для подтверждения этой точки зрения, если только, конечно, языковеды действительно способны понять дух изучаемого языка. С другой стороны, восточные люди выказывают чётко прослеживаемую склонность к пренебрежению всем прикладным. Это вполне понятно, потому как каждый, кто более всего заботится о познании универсальных принципов, может проявлять лишь слабый и временный интерес к частным наукам, за которым в любом случае вряд ли последуют всё новые и новые открытия в этой области. Если кто-то знает математический закон, хотя здесь правильнее говорить о чём-то большем, для него является очевидностью, что здесь ничего не может быть иначе, и тогда он, само собой разумеется, начинает испытывать пренебрежение ко всякого рода экспериментам, потому как подтверждение частного факта, какой бы природы он ни был, никогда не доказывает ничего более, кроме самого существования этого же частного факта; в лучшем случае, обозрение фактов может иногда помочь в качестве примера, но ни в коем случае не в качестве подтверждения теории, и любая уверенность в обратном есть глубочайшее заблуждение. Исходя из этого, невозможно найти обоснование для развития экспериментальных наук ради них самих, так как с метафизической точки зрения как они сами, так и то, к чему они применяются, обладает только второстепенной и случайной ценностью; на деле довольно часто нет особой необходимости в выведении частных закономерностей, которые всегда могут быть извлечены из самих принципов, если это действительно необходимо, существуя в качестве приложения к данной очерченной области. Это ярко показывает величину разрыва, разделяющего восточное «познание»

и западное «исследование»; точно так же невообразимым выглядит тот факт, что исследование оказалось принято Западом как конечная цель в самой себе, практически независимо от его возможных результатов.

Ещё одно замечание, о котором не следует забывать, дополняющее уже сказанное ранее, состоит в том, что никто более в мире никогда не демонстрировал меньшей склонности к почитанию природы, чем представители Востока, противоположность чему мы можем наблюдать в грекоримское время, потому как для них природа всегда подразумевала только поверхностную видимость; видимость, несомненно, обладающую собственной реальностью, однако реальностью весьма мимолётной и неустойчивой, зависящей от обстоятельств и нисколько не универсальной. Можно утверждать, что для человека с метафизическим мышлением, «натурализм» в какой угодно форме будет всегда только отклонением, если не очевидным интеллектуальным извращением.

Хотя нужно заметить, что греки, несмотря на склонность к натурализму, никогда не заходили так далеко, чтобы приписывать опыту предельную важность, как это делают ныне; несложно обнаружить в античности, даже на Западе, пренебрежение к эксперименту, которое сложно объяснить иначе как последствием восточного влияния; потому как достаточно непросто связать это с наследием греков, интересы которых едва ли имели метафизическое направление, наряду с преобладанием эстетических соображений над более глубокими, которые ускользали от их понимания. Как раз эти эстетические соображения обычно и объясняют их слабый интерес к эксперименту, хотя мы убеждены, что у этого были и другие причины, по меньшей мере в более ранние периоды. В любом случае это не меняет того, что среди греков в некотором смысле уже можно наблюдать отправную точку для опытных наук, какими их понимают современники, у которых «практическая» тенденция напрямую связана с «натуралистической», при том, что ни одна

из них не способна получить полного развития, выражаясь только в беспредельном расширении чисто рационального и малоинтересного знания. Посему тот факт, что представители Востока никогда не посвящали себя отдельным частным областям наук, нисколько не свидетельствует об их неполноценности; с интеллектуальной точки зрения всё ровно наоборот, и, при таком рассмотрении то, что основная их деятельность сосредоточена в ином направлении и к совершенно иным целям, является полностью нормальным. Таким образом, мы видим совершенно различные направления умственной деятельности, точно выявляющие характер каждой из цивилизаций, указывая на главенствующее направление её развития; здесь также обнаруживается объяснение иллюзии прогресса, бытующей среди тех, кто, зная о цивилизации только одного типа, не может представить иного пути развития кроме своего собственного, веря в то, что это единственно возможный путь, и потому не принимает во внимание тот факт, что развитие в одном отношении может быть сведено на нет упадком в другом.

Если вернуться к интеллектуальной сфере, которая единственно существенна для восточных цивилизаций, то следует сказать, что есть, по меньшей мере, два основания полагать, что греки именно позаимствовали почти всё, что имеет настоящую ценность в их воззрениях в этой области: одно из этих оснований, на которое мы неоднократно указывали выше, следует из заметно ограниченных способностей греческой мысли в этом отношении; второе состоит в том, что эллинская цивилизация является значительно более поздней по сравнению с основными цивилизации Востока. Это в частности справедливо для Индии, несмотря на то, что когда бы не становилось известно о контактах этих цивилизаций, некоторые, исходя из «классического предубеждения» *a priori* пытаются заявить, что имело место влияние именно со стороны Греции. В любом случае, если влияние такого рода и было испытано индийской цивилизацией, это могло случиться только в очень позднее время, и итог тако-

го влияния с необходимостью чисто наносной. Например, возможно проследить существование некоторых влияний в изобразительном искусстве, хотя даже в этой частной области индийские понятия всегда оставались весьма отличными от греческих; но в любом случае, несомненные следы такого влияния могут быть замечены только в определённый период буддистской цивилизации, крайне ограниченной во времени и распространении; более того, эту цивилизацию вовсе не стоит принимать за подлинно индийскую. Так или иначе, это обязывает нас сказать кое-что о вопросе связей, которые могли в древности существовать между разными народами, обитающими в большей или меньшей близости. Также мы немного коснёмся трудностей, которые, как правило, вызывают вопросы хронологии, крайне важные для приверженцев пресловутого «исторического метода».

Глава 4
СВЯЗИ НАРОДОВ В ДРЕВНОСТИ

Широко распространено мнение, что контакты между Грецией и Индией не происходили, или, как минимум, не имели особого значения до времён завоеваний Александра Македонского; а всё, что может быть безошибочно отнесено к более ранним периодам, низводится к случайному совпадению, в то время как всё, что датируется или предполагается начиная с этого времени, относят, как само собой разумеющееся, к греческому влиянию, в угоду своеобразной логике, присущей «классическому предубеждению». И здесь мы снова сталкиваемся с мнением, которое, как и многие другие, лишено серьёзного основания, потому как контакты между народами в древности, даже если те жили на значительном удалении друг от друга, были значительно более распространены, чем обычно предполагают. В целом, общение тогда было затруднено не более, чем столетие или два назад, или, если быть точным, до появления железных дорог и пароходов; путешествия в более ранние времена, несомненно, были менее частыми и, кроме того, более длительными, чем в наше время, но люди путешествовали с большей пользой, потому как давали себе время изучить посещаемые страны; часто путешествия предпринимались единственно с целью таких исследований и полученной от этого интеллектуальной выгоды. Таким образом, нет никаких причин считать путешествия греческих философов «легендами», тем более, что они объясняют многое, что иначе

бы осталось непонятным. Истина в том, что задолго до зари греческой философии возможности общения должны были уже достигнуть ступени развития, о которой современникам сложно составить верное представление, и такое положение вещей было нормальным и устоявшимся, в отличие от переселений, которые, несомненно, имели место только время от времени и при исключительных обстоятельствах.

Среди доказательств, которые можно привести в поддержку только что сказанного нами, упомянем только одно, относящееся именно к народам Средиземноморья, и этим и ограничимся, поскольку оно относится к малоизвестному или, по меньшей мере, мало отмечаемому факту, который, похоже, никогда не получал заслуженного внимания, и который, так или иначе, никогда не понимался верно. Обстоятельство, на которое мы ссылаемся — это принятие по всему бассейну Средиземноморья общей монетной системы, допускающей только небольшие отклонения, служащие местными отличительными признаками; хотя точно датировать её невозможно, принятие такой единой монетной системы должно относиться к очень ранним временам, по крайней мере, если принимать во внимание только период, обычно называемый античным. Это пытались объяснять простым подражанием греческим монетам, которые случайно попадали в отдалённые страны, и это есть ещё один пример чрезмерной важности, которую всегда пытаются приписать грекам, а также пример прискорбной склонности принимать за случайность всё, что не может быть объяснено, как если бы «случайность» была просто словом, употребляемым для сокрытия невежества относительно истинных причин. Не подлежит сомнению то, что общие черты, прослеживаемые в монетах этого типа, а именно изображение лица на одной стороне и лошади или колесницы на другой, не являются более греческими, чем италийскими или карфагенскими, или даже галльскими или иберийскими; их принятие несомненно требовало более или менее определённого соглашения между несколькими Средиземноморскими народами,

даже если рамки этого соглашения нам вовсе не известны. То, что справедливо для этой монетной системы, относится равным образом и к определённым символам и традициям, которые раз за разом обнаруживаются в неизменном виде распространёнными даже на большие области; и кроме того, раз никто не отрицает продолжительные связи колоний с греческими полисами, как можно сомневаться в связях греков с другими народами? В то же время, даже если вышеупомянутое соглашение никогда не существовало по каким-то причинам, в которые не стоит сейчас вдаваться ввиду сложности их окончательного подтверждения, это никак не доказывает, что установление более-менее постоянных связей было невозможно; просто их способы могли различаться ввиду необходимого приспособления к соответствующим обстоятельствам.

Для должной оценки фактов, которые мы только что обозначили, хотя они и использовались только для примера, нужно сказать, что торговый обмен никак бы не мог происходить продолжительное время без того, чтобы сопровождаться сопутствующим обменом совсем другого рода, и особенно интеллектуальным; в отдельных случаях даже могло случаться, что экономические отношения имели вовсе не первостепенную важность. Склонность соотносить всё с экономическими соображениями, идёт ли речь о внутренней жизни страны или о внешних связях, является исключительно современной; древние люди, даже на Западе, возможно, за исключением финикийцев, не рассматривали всё под таким углом, как не делают этого представители Востока даже сегодня. Здесь мы воспользуемся случаем указать, как опасно пытаться всегда, основываясь на личной убеждённости, делать выводы о людях, живущих в отличных обстоятельствах и имеющих иной склад ума ввиду расположения в другом времени и пространстве, и посему никогда и никоим образом не руководствовавшихся данной точкой зрения, не имея ни малейшей для того причины; тем не менее, это именно та ошибка, которую слишком часто

совершают исследователи античности при том, что, как мы и сказали вначале, представители Востока таких ошибок никогда не допускают.

Вернёмся к исходному утверждению: тот факт, что первые греческие философы жили за несколько веков до эпохи Александра, никоим образом не позволяет нам заключить, что они ничего не знали об индусских учениях. К примеру, атомизм, задолго до его появления в Греции, уже отстаивала школа Канады в Индии, а позже джайны и буддисты; возможно, что на Запад принесли это учение финикийцы, как позволяют предположить некоторые традиции, хотя, с другой стороны, ряд авторов утверждает, что Демокрит, который был одним из первых греков, усвоивших или хотя бы чётко сформулировавших это учение, путешествовал в Египет, Персию и Индию. Ранние греческие философы могли даже быть знакомы не только с индусским, но и с буддистским учением, потому как они несомненно жили после появления буддизма. Более того, буддизм быстро распространился в сопредельные, а значит, более доступные Греции азиатские области; это ещё один аргумент в пользу мнения, что заимствования были сделаны главным образом, если не исключительно, у буддистской цивилизации. Любопытно, что, так или иначе, общие с индусскими учениями утверждения обнаруживаются чаще и отчётливее в досократовскую эпоху, нежели после; но что же привнесли в интеллектуальные связи этих народов завоевания Александра? Не похоже, чтобы таким образом произошли влияния со стороны Индии, за исключением содержащих логику Аристотеля, о которой мы уже упоминали в связи с его силлогизмом, а также метафизической частью его работ, в которых можно обнаружить слишком близкое интеллектуальное сходство с индийскими учениями, чтобы признать его случайным.

Если же для того, чтобы любой ценой защитить оригинальность греческих философов, выдвигается возражение о существовании некоего интеллектуального источника, общего для всего человечества, то на это можно возразить,

что в любом случае существование такого источника есть что-то слишком общее и неопределённое для того, чтобы дать удовлетворительные объяснения точному и чётко прослеживаемому сходству; и кроме того, различия в способе мышления во многих случаях оказываются более глубокими, чем предполагают знающие только один тип человечества — так, между греками и индусами эти различия особенно велики. Такое объяснение могло бы быть достаточным только в случае двух сопоставимых цивилизаций, развивающихся в одном и том же направлении, пусть даже и независимо друг от друга, и порождающих сущностно единые понятия, какими бы различными они не казались внешне; как раз это можно наблюдать у двух метафизических доктрин — индийской и китайской. Но даже с такими ограничениями было бы более убедительно объяснить эту согласованность как выводимую из изначальных традиций, как это приходится делать, например, в случае общего использования одних и тех же символов, ведь подразумеваемое здесь былое единство уводит нас в куда более отдалённые эпохи, чем начало так называемого «исторического» периода; но обсуждение этого вопроса сейчас завело бы нас слишком далеко.

После Аристотеля признаки индийского влияния на греческую философию становятся всё более и более редкими, и так до полного исчезновения, потому как эта философия замкнула себя во всё более и более ограничивающуюся и обусловленную область, всё более и более отдаляясь от истинной интеллектуальности и ограничивая себя по большей части этикой, которая сама по себе рассматривает только вопросы, всегда бывшие чуждыми представителям Востока. Только в неоплатониках восточные влияния проявились снова, и там действительно обнаруживаются настоящие метафизические идеи, такие, например, как идея Бесконечного, впервые высказанная среди греков. До того же греки обладали только представлением о неограниченном, а «конечное» и «идеальное» были для них синонимами — что составляет характерную черту их мышления; для восточных

народов, напротив — именно Бесконечное отождествлено с идеальным. Такова брешь, отделяющая философские построения в европейском смысле слова от метафизических идей; но нам представится ещё случай обратиться к этому более подробно, и этих кратких пояснений должно на данный момент хватить, так как в наши намерения не входит доскональное сравнение индийских и греческих учений, — сравнение, которое, к тому же, вызвало бы множество трудностей, о которых вряд ли догадываются имеющие только поверхностное суждение о вопросе.

Глава 5
ВОПРОСЫ ХРОНОЛОГИИ

Вопросы хронологии входят в разряд тех, которые более остальных ставят в тупик ориенталистов, и их недоумение, как правило, небезосновательно; с одной стороны они ошибаются, придавая им такое чрезмерное значение, а с другой, — пытаясь досконально разрешить их с помощью своих обычных методов, при которых выводы, получаемые на основании множества странных гипотез, далеки даже от согласования между собой. Хотя существуют и случаи, которые, если воздержаться от умышленного усложнения их введением «критических» и «сверхкритических» аргументов и бесполезных придирок, не вызывают особых сложностей. Примером такого рода является факт существования китайских хроник, которые содержат точное описание состояния звёздного неба на момент их составления; расчёты для определения их точной даты, основываясь на неопровержимости астрономических данных, не должны подвергаться никаким сомнениям. К сожалению, так бывает не во всех случаях, и на деле этот случай можно назвать почти исключительным, потому как другие тексты, в частности индусские, не предоставляют ничего для такого рода исследований, что, между прочим, говорит только о том, что их авторы не были ни в коей мере заинтересованы в «самодатировании» с целью провозглашения первенства в чём бы то ни было*.

---

* И всё же такие указания есть в Махабхарате, Рамаяне и Ведах. См. Bal Gangadhar Tilak. *The Orion or researchers into the antiquity of the Vedas*. Bombay, 1893. — *Прим. пер.*

Стремление к интеллектуальной оригинальности, сыгравшее определённую роль в появлении философских школ, есть сугубо современная тенденция даже для Запада, неизвестная ещё в Средневековье; сами идеи и традиционные учения никогда не были собственностью того или иного индивида, и подробностям биографии их учителей и последователей всегда придавали наименьшее значение. Кроме того, даже в случае Китая наше недавнее замечание применимо только к историческим текстам, единственно для которых имеет ценность датировка, потому как такие изыскания имеют важность только с точки зрения истории. Более того, вдобавок к имеющимся сложностям нужно заметить, что в Индии, как и, несомненно, в некоторых исчезнувших цивилизациях, существует система хронологии, или, точнее, нечто внешне с ней схожее, что основывается на символических числах, которые не должны приниматься как буквальное летоисчисление; и разве не нечто схожее встречается в хронологии библейской? Эта условная хронология на деле должна применяться к космическим, а не к историческим периодам; и их никак нельзя смешивать, если только не из вопиющего невежества; тем не менее можно проследить, как часто ориенталисты совершали ошибки такого рода.

Среди этих же ориенталистов наблюдается общая склонность преуменьшать древность исследуемых цивилизаций настолько, насколько возможно, и нередко это просто переходит все разумные границы, как если бы они буквально ставили сами себя в неудобное положение только тем фактом, что эти цивилизации могли существовать уже в полном расцвете в очень отдалённые времена, задолго до самого зарождения нашей сегодняшней цивилизации или даже тех, из которых она напрямую производна; только такое объяснение может быть высказано для извинения их пристрастных идей — объяснение, впрочем, весьма жалкое. Более того, та же предвзятость возымела действие в случаях значительно более близких Западу во всех отношениях,

чем цивилизации Индии и Китая или даже Египта, Персии и Халдеи: таковы в частности, попытки изменить датировку еврейской Каббалы так, чтоб заподозрить в ней Александрийские и неоплатонические влияния, когда в действительности имело место обратное. Причина такой путаницы лежит, как обычно, в заведомой установке, будто всё что ни есть *a priori* происходит от греков и именно они имели монополию на знание в древности точно так же, как европейцы воображают себя его единственными обладателями сегодня, будто им было предначертано нести знание всему человечеству и быть источником всеобщего вдохновения. В то же время Платон, в свидетельствах которого по этому вопросу нельзя сомневаться, не побоялся высказать в диалоге «Тимей», что египтяне сравнивали греков с «детьми»; сегодняшние народы Востока имели бы все основания говорить то же о Западе, если их бы их почти избыточная вежливость позволяла им заходить так далеко. Хотя, мы можем вспомнить случай, когда именно такое мнение было высказано индусом, который, услышав высказанные впервые идеи некоторых европейских философов был настолько далёк от восхищения, что признал их уместными, в лучшем случае, для восьмилетнего ребёнка.

Если кто-то считает, что мы незаслуженно преуменьшаем роль греков, говоря о них только как о «подражателях», может последовать возражение, что мы не ознакомились со всеми их идеями, и что существует ещё многое, что нам неизвестно. В некоторых отношениях это, конечно, будет справедливо, в частности, в случае устного обучения философов; но не достаточно ли того, что нам действительно известно, чтобы судить обо всё остальном? Аналогия, являющаяся единственным доступным средством продвижения от неизвестного к известному, не может не обязать нас поступить так; более того, согласно имеющимся у нас письменным источникам, есть серьёзные причины предполагать, что это устное обучение, именно настолько, насколько оно содержало нечто особое и «эзотерическое», то есть обладающее

внутренней природой, было как раз ещё более вдохновлено Востоком, с которым оно и должно во многих отношениях иметь связи. В самом деле, сама внутренняя суть такого учения только способствовала тому, что оно оставалось ближе к своим источникам и было менее прочих искажено временем, потому как в меньшей мере приспосабливалось к усреднённому мышлению греков; иначе его восприятие точно не требовало бы специального обучения, обучения даже трудного и длительного, какое, например, практиковалось в пифагорейских школах.

Кроме того, археологи и ориенталисты вряд ли смогут возразить нам, основываясь на устных учениях или даже утерянных работах, потому как «исторический метод», которого они так старательно придерживаются, имеет своей неотъемлемой чертой признание только видимых памятников и документов, которые можно подержать в руках; и именно в этом и заключается его недостаточность. В этой связи мы обратим внимание на то, что обычно теряют из вида, а именно: если обнаруживается рукопись какого-то текста, дата которой установлена тем или иным способом, этим, не сомневаясь, доказывают, что и сам текст следует датировать этой же датой, и не более; возможность того, что текст был составлен значительно раньше, без колебаний исключается. Вполне возможно, что позже будут найдены более древние рукописи того же текста, но если даже и нет, это не даёт права заключать, будто их не существует, и тем более — никогда и не было. Более того, в случае существующей и поныне цивилизации маловероятно, чтобы используемые ею книги не могли быть вновь открыты археологами, как это может случиться в случае исчезнувших цивилизаций; с другой стороны, так же трудно поверить, что хранители таких книг однажды почувствуют себя обязанными поделиться ими на благо учёных Запада, что ещё менее вероятно ввиду того, что их хранению может придаваться иное значение, на котором мы не будем сейчас задерживаться, значение, по сравнению с которым любое

любопытство, даже украшенное эпитетом «научного», не достойно никакого внимания. С другой стороны, в случае исчезнувших цивилизаций придётся признать, что, несмотря на упорные исследования и многие открытия, обязательно существует огромное число документов, которые навсегда останутся неизвестными по простой причине случайного уничтожения. Случайности такого рода часто имели место ещё при жизни этих цивилизаций, и не обязательно происходят позже. Подобное можно наблюдать и сейчас, и очень возможно, что таким образом это и происходит в цивилизациях, продолжающих существовать и ныне; это выглядит наиболее правдоподобным в длинной череде веков, прошедших с их зарождения. Но также следует заметить, что даже без случайностей древние рукописи могут исчезать совершенно обычным, так называемым нормальным образом, в результате износа; и тогда они заменяются другими, которые, само собой, сделаны позже, и с течением времени становятся единственными, о существовании которых можно утверждать. Хорошее представление об этом процессе можно получить, пронаблюдав, как это всегда происходило в мусульманском мире: рукопись передаётся от одного образовательного центра к другому, часто очень удалённому, до тех пор, пока не затирается использованием настолько, что становится непригодной; тогда делается список, точный настолько, насколько это возможно, и эта копия с момента создания занимает место старшей рукописи и используется точно так же, пока не будет заменена на следующую, и так далее. Эти последовательные замены, несомненно, могут составить большую помеху в специальных исследованиях ориенталистов; но занятые подобной работой не придают значения подобным соображениям, а даже если и осознают это, то всё равно ни за что не изменят свои привычки на столь незначительном основании. Эти замечания настолько очевидны, что их едва ли стоило бы делать, если бы указанные нами предубеждения не ослепляли ориенталистов настолько, чтобы скрывать это от их глаз.

Есть и ещё одно обстоятельство, которое сторонники «исторического метода» едва ли могут принять к рассмотрению без того, чтобы не разойтись со своими же принципами, и состоит оно в том, что устное обучение почти везде предшествовало письменному, и этот способ обучения использовался в периоды очень большой возможной продолжительности, определить длительность которых весьма непросто. Чаще всего традиционный текст — лишь относительно недавняя запись того, что передаётся устно и редко имеет определённого автора; посему даже если кто-то уверен в обладании исходной рукописью, хотя на деле таких случаев, похоже, не известно, это не отменяет вопроса о предшествующей устной передаче, который, как правило, остаётся без ответа.

Это неизменное предпочтение устной передачи могло существовать по нескольким причинам и вовсе не означает отсутствие письменности, происхождение которой, несомненно, является очень древним; по меньшей мере это относится к её идеографической форме, по сравнению с которой фонетическая есть только деградация с целью упрощения. Известно, к примеру, что учение друидов всегда оставалось полностью устным даже тогда, когда галлы были точно знакомы с письмом, раз они свободно пользовались греческим алфавитом в торговых сделках; а об учении друидов не имеется доподлинных свидетельств, и лучшее, что можно сделать -сопоставить, в меру возможности, редкие уцелевшие остатки. В то же время, будет ошибкой полагать, что устная передача обязательно изменяет учение за долгий срок: напротив — ввиду важности, придаваемой его цельному сохранению, есть все основания полагать, что принимались любые необходимые меры предосторожности для поддержания его в первоначальном виде, и не только в содержании, но даже по форме; в том, что подобное сохранение вполне возможно, можно убедиться, наблюдая, как это происходит даже в наши дни среди всех восточных народов, у которых запись никоим образом не повлекла ущемления устной пере-

дачи, так как никогда не признавалась полностью достойной заменой. Любопытно, что повсеместно признаётся, что некоторые древние тексты не были записаны в момент своего составления; примерами такого рода являются: история возникновения и более поздней записи гомеровского эпоса в классической античности или героических поэм в эпоху Средних веков; почему же это не принимают во внимание, когда речь идёт уже не о работах литературного порядка, но о порядке чисто интеллектуальном, при котором именно устная передача важна из-за причин значительно более глубокого рода? Не стоит более на этом настаивать, так как сейчас не самый подходящий момент разбирать упомянутые нами глубокие причины; у нас будет ещё возможность сказать о них позже.

Есть ещё кое-что, о чём бы мы хотели упомянуть в этой главе: насколько сложно установить со всей определённостью точное время существования древних людей, настолько же сложно, как бы странно это ни выглядело, определить его место: под этим мы подразумеваем, что некоторые народы могли неоднократно мигрировать, и нет никаких оснований заявлять, что тексты, оставшиеся от древних индусов или персов, сложены целиком там, где сейчас живут их потомки. Более того, нет никакой уверенности даже при упоминании конкретных мест, например, известных нам рек и гор, потому как эти имена могли с равным успехом применяться в разных областях, в которых люди временно пребывали по ходу миграций. В этом нет ничего неестественного: разве современные европейцы не имеют обыкновения давать названия из своей страны городам, основанным ими в колониях, или чему-либо ещё? Иногда поднимаются споры — совпадала ли на самом деле Эллада эпохи Гомера с древней Грецией, и была ли библейская Палестина действительно той областью, которая известна сегодня под этим именем; обсуждения такого рода, возможно, вовсе не настолько безосновательны, как обычно считают, и подобный вопрос является оправданным, даже

если ответ на него утвердительный, как в двух приведенных выше примерах. В то же время, в случае ведической Индии существуют многие причины ответить отрицательно на вопрос такого рода. В неопределённо отдалённые эпохи предки индийцев должны были населять значительно более северные области, так как согласно определённым текстам упоминается вращение солнца вдоль горизонта без его захода; но когда они покинули это начальное место обитания, и за сколько этапов они достигли Индии наших дней? С определённой точки зрения это интересно для исследования, но мы можем удовлетвориться только упоминанием, не вдаваясь в подробное рассмотрение, так как это не относится к нашей теме. Рассмотренные выше вопросы являются только вводными, хотя и необходимыми перед тем, как приступить к непосредственному разъяснению восточных учений, являющихся главным объектом нашего исследования, и сейчас мы должны уделить внимание ещё кое-каким сложностям.

Глава 6
ЯЗЫКОВЫЕ СЛОЖНОСТИ

Наибольшие трудности, стоящие на пути верного толкования восточных учений, исходят из основополагающих различий между восточным и западным мышлением; мы уже затрагивали этот вопрос, но хотим несколько углубиться в него в этой главе. Эти трудности проявляются сами собой в соответствующей разнице языков, предназначенных для выражения соответствующего мышления, и здесь первое из препятствий порождает второе, когда дело доходит до выражения определённых идей на западных языках, лишённых соответствующих понятий, и способных выражать метафизику в очень ограниченных пределах. К тому же, это только усугубляет сложности, сопровождающие каждую попытку перевода, которые встречаются даже, хоть и не в такой острой форме, при переходе от одного языка к другому, близко родственному филологически и географически; даже в таком случае термины, которые принимаются за синонимы и имеют даже общее происхождение и образование, являются, тем не менее, часто далёкими от полного смыслового совпадения. Это вполне понятно, так как каждый язык очевидно должен быть приспособлен к мышлению говорящих на нём людей, и каждый народ имеет особый склад ума, отличающийся в большей или меньшей степени от других народов.

И всё же эта разность мышления во многом сглаживается в случае народов одной расы или одной цивилизации. В таком случае преобладать будут общие черты, хотя вторичные особенности могут породить большие или меньшие, но вполне понятные разновидности; и тогда можно задаться вопросом, есть ли между людьми, говорящими на одном языке в пределах одной национальности, составленной из нескольких расовых составляющих, слова, в которых не существует оттенков значения, сколько-нибудь отличающихся от одной местности к другой, особенно принимая во внимание, что национальное и языковое единообразие есть явление чаще всего позднее и в некотором роде искусственное. Не будет ничего удивительного, если, например, выяснится, что в каждой области одни и те же слова общего языка унаследовали разные черты древнего говора, который ныне вытеснен и замещён более или менее полностью, и это будет справедливо как для смыслов, так и для форм слов. И всё же, упомянутые выше различия обычно более заметны между народами; если может быть несколько способов выражения на одном языке, что предполагает несколько способов мышления при использовании этого языка, тогда, несомненно, существует и особый способ мышления, выражаемый каждым отдельным языком; и эта разница становится наибольшей в случае языков, которые непохожи во всех отношениях, или даже в случае языков, которые при филологической близости были приспособлены к весьма различным складам ума и цивилизациям, так как филологические сходства на деле дают меньше оснований говорить о равнозначности слов, чем умственные соответствия, и именно по этой причине, как мы и отметили в самом начале, самый буквальный перевод не всегда наиболее достоверен с точки зрения верности изложения заложенных идей, а чисто грамматического знания языка совершенно недостаточно для его настоящего понимания.

Говоря о разделении народов, а следовательно и их языков, стоит отметить, что это может быть разделение как во времени, так и в пространстве, а значит, вышеизложенные замечания в той же мере применимы для понимания древних языков. Действительно, даже в случае отдельного народа, когда его мировоззрение претерпевает существенные изменения с ходом истории, в его языке не только новые понятия приходят на смену более старым, но и у оставшихся меняется значение, отражая произошедшие изменения мышления; это справедливо и в том отношении, что даже если язык формально остаётся почти неизменным, то слова на деле перестают соответствовать понятиям, и потому для восстановления смысла требуется настоящий перевод через подстановку совсем других слов вместо тех, которые по-прежнему существуют в языке; сравнение французского семнадцатого века с современным может предоставить множество тому примеров. Стоит добавить, что это особенно присуще западным народам, мышление которых, как мы ранее объясняли, крайне неустойчиво и переменчиво; кроме того, существует ещё одна убедительная причина для отсутствия или хотя бы наименьшего проявления таких трудностей на Востоке; и состоит она в том, что там просторечные языки, обязанные меняться в некоторых пределах для соответствия текущим запросам, резко отделены от неизменных языков, используемых для изложения учения и защищённых от всех случайных изменений самим своим предметом, что в очередной раз и в ещё большей степени сводит на нет всю важность вопросов хронологии.

В некоторой степени что-то подобное существовало в Европе тогда, когда латынь повсеместно использовалась для образования и интеллектуального взаимодействия; язык, используемый таким образом нельзя, строго говоря, назвать мёртвым, а лишь устоявшимся, в чём, несомненно, есть большое преимущество, не говоря о его полезности

в международных отношениях, для которых искусственные «вспомогательные языки», продвигаемые современниками, всегда обречены на неудачу. Раз уж мы говорим о непоколебимой устойчивости, особенно в отношении Востока, и о языках, служащих для изложения учений по сути чисто метафизических, то добавим, что причина этого состоит в том, что они никак не «развиваются» в западном смысле слова, а это обстоятельство, кроме того, полностью исключает приложение любых «исторических методов» к их изучению. Как бы странно и непонятно это не выглядело в глазах современных западных людей, которые настаивают на вере в «прогресс», относимой ко всем областям, это, тем не менее, данность, и каждый, кто неспособен это понять, обрёк себя на вечную неспособность понять Восток в любой его грани. Также не может быть и речи о метафизических учениях, если подразумевается изменение их оснований или усовершенствование; они могут только претерпеть переработку при рассмотрении с разных точек зрения, просто выражаясь в той форме, которая частным образом присуща тому или иному способу рассмотрения, и каждое успешное изложение всегда будет оставаться полностью приверженным духу традиции. В исключительных обстоятельствах, если интеллектуальное отклонение усиливается внутри более или менее ограниченной части общества, — это отклонение, если оно действительно значительно, вскоре вызывает отказ от традиционного языка в данной среде; и вскоре его заменяет какое-нибудь наречие народного происхождения, которое, в свою очередь, всё же приобретает некоторую относительную стабильность ввиду стремления отклонившегося учения к своей внутренней согласованности для создания независимой традиции, хотя ему и не хватает для этого подлинных полномочий. Представитель Востока, даже не имея возможности вести свой обычный интеллектуальный образ жизни, не может

существовать без традиции или чего-то её заменяющего, и позже мы объясним, что для него значит традиция во всех отношениях: и это есть одна из главнейших причин его презрения к западному человеку, который слишком часто представлял ему себя как существо, полностью лишённое всякого традиционного прикрепления.

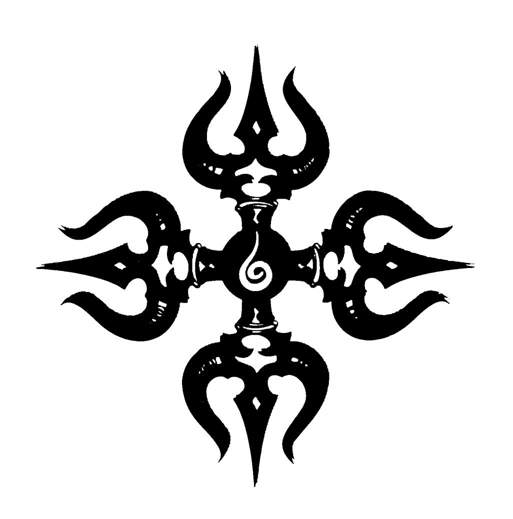
Сейчас мы рассмотрим эти вопросы под иным углом, так сказать, в их первопричине. Правомерно утверждать, что любое выражение мысли с необходимостью несовершенно само по себе, так как ограничивает собой и стесняет учение через заключение его в определённую оболочку, на полную тождественность которой содержимому нет и надежды ввиду того, что учение всегда содержит нечто превосходящее своё выражение; и это особенно проявляется, когда речь идёт о метафизических учениях, всегда требующих должного внимания к невыразимому, потому как сама их суть и состоит в открытии пути к безграничным возможностям. Переход с одного языка на другой сам по себе мало благоприятен при таких целях, так как может в действительности только усугубить этот исходный и неизбежный недостаток; но как только кто-то начинает действительно успешно схватывать суть учения, насколько это возможно, через исходное его выражение, путём настолько глубокого, насколько возможно отождествления себя самого с мировоззрением того или тех, чьи мысли он хочет вновь представить, то становится очевидным, что он может в значительной мере сгладить эти неудобства, обратившись к толкованию, которое, если оно интеллектуально прозрачно, будет скорее комментарием, чем просто буквальным переводом в прямом виде. Следовательно, настоящая трудность состоит, по сути, в умственном усвоении, ожидаемом в итоге такого изучения; несомненно, есть множество умов не способных на это, и легко оценить, насколько такое усилие превосходит простые научные работы. Есть только

один действенный путь постижения учения: чтобы быть понятым, оно должны изучаться, так сказать «изнутри», в то время как ориенталисты всегда ограничивали себя исследованием «извне».

Упомянутый способ обучения является сравнительно более простым в случае учений, которые целиком дошли до наших дней и всё ещё обладают своими уполномоченными толкователями, чем для тех, которые дошли до нас только в письменной или символической форме, не сопровождаемой устной передачей, которая давно прервалась. Тем более прискорбно, что ориенталисты, ввиду предубеждения, которое может быть частично непреднамеренным, но оттого тем более непреодолимым, всегда настоятельно пренебрегали такой доступной им помощью — речь по крайней мере о тех, которые взялись за изучение существующих ныне цивилизаций, если не упоминать о других, чьи исследования касаются цивилизаций исчезнувших. Тем не менее, как мы уже объясняли в предыдущем контексте, даже вторые, как например египтологи и ассириологии, могли бы, несомненно, избавить себя от многих недоразумений, обладай они более широким знанием человеческого разума и его различных свойств; но именно это знание только и можно получить посредством изучения восточных учений, которые могут, таким образом, оказать неоценимую помощь в изучении древности во всех её областях, или, по крайней мере, в непрямом её изучении. И всё же, даже при рассмотрении этого предмета (который для нас вовсе не обладает первостепенной важностью) требуется нечто большее, чем погребение себя под эрудицией, от которой в любом случае почти никакой пользы; но, несомненно, что это единственная область действия для тех, кто не способен избежать узости современного западного мышления, область, где они не будут постоянно сталкиваться с множеством труднопреодолимых затруднений. И это,

мы повторяем ещё раз, составляет основную причину, по которой работы ориенталистов совершенно недостаточны для понимания какой угодно идеи и настолько же бесполезны, если подчас не вредны, для целей интеллектуального сближения Востока и Запада.

Раздел II
ОСНОВНЫЕ СВОЙСТВА ВОСТОЧНОГО МЫШЛЕНИЯ



Глава 1
ОСНОВНЫЕ ОБЛАСТИ ВОСТОЧНОГО МИРА

Мы уже упоминали, что хотя возможно в общих чертах сопоставить восточное мышление с западным, говорить о восточной цивилизации так же как о западной будет, тем не менее, неверно. Как мы здесь покажем, существуют несколько ясно различимых восточных цивилизаций, каждая из которых обладает своеобразным принципом единства, имеющим немаловажные отличия от иных, задающих уклады каждой другой цивилизации; но, насколько бы выраженными не были эти отличия, все восточные цивилизации, тем не менее, имеют определённые общие свойства, относящиеся в основном к способам мышления, и именно это и позволяет говорить, в общем смысле, что существует восточное мышление как таковое.

Принимаясь за любое исследование и, особенно, начиная с естественной классификации, под которую подпадает его предмет, важно заранее чётко определить цели. Следовательно, прежде всего необходимо объяснить, как различные восточные цивилизации соотносятся между собой, сохраняя при этом общие очертания и подразделения, что, по меньшей мере, достаточно в первом приближении, раз уж в наши намерения сейчас не входит подробно изучать каждую из этих цивилизаций в отдельности.

С этой точки зрения Восток можно разделить на три больших области, названия которых соответствуют их географическому положению относительно Европы,

а именно — ближний Восток, Средний Восток и Дальний Восток. Ближний Восток, с нашей точки рассмотрения, включает весь исламский мир; Средний Восток, по существу, составляет Индия; дальний же Восток соответствует Китаю и Индокитаю. Можно заметить с первого взгляда, что три части соответствуют на деле трём ясно очерченным и независимым цивилизациям, которые, даже не являясь на Востоке единственными, остаются наиважнейшими и самыми распространёнными. Внутри каждой из них также различимы отдельные области, отличия которых сравнимы с разницей между странами Европы в рамках европейской цивилизации; но в данном случае невозможно очертить национальные границы этих областей, так как понятие национальности соответствует чуждым Востоку представлениям.

Ближний Восток, начинаясь у границ Европы, простирается не только на соседние части Азии, но также на всю северную Африку; и более того, включает в себя страны, расположенные так же далеко на Западе, как и сама Европа. Но исламская цивилизация, распространяясь во всех направлениях, всегда сохраняет свои важнейшие свойства, которыми она обязана своим восточным происхождением, и накладывает свой отпечаток на многие весьма различные народы, наделяя их тем самым общим мировоззрением, но не лишая при этом самобытности. Берберы северной Африки никогда не смешивались с населяющими те же земли арабами, и уже поэтому их достаточно просто различить не только по особым обычаям и внешнему виду, но и по некой присущей только им умственной физиогномике; например, очевидно, что кабил в некоторых отношениях скорее европеец, нежели араб. Тем не менее правдиво и то, что цивилизация северной Африки, насколько она обладает единством, не является только мусульманской или даже арабской; и стоит обратить внимание, что в исламском мире, в котором допустимо говорить о первенстве арабов, их положение таково не только потому, что в их среде

родился ислам, но потому, что их язык является языком традиции для всех мусульман, невзирая на происхождение или расу.

Помимо групп арабских народностей различимы также две другие важные группы, которые можно назвать соответственно тюркской и персидской, хотя эти наименования, возможно, и не вполне точны. Первая группа включает в основном народности монголоидной расы, такие как турки или татары; умственные, так же как и физические черты представителей этой группы значительно отличают их от арабов; но будучи сравнительно слабо наделённой собственной интеллектуальной оригинальностью, она во многом зависит от арабов в интеллектуальном плане, и обе эти группы — арабская и тюркская, несмотря на определённые отличия в ритуалах и законодательстве, вместе формируют единое целое при сопоставлении с персидской группой: и здесь мы подходим к глубочайшему расколу мусульманского мира, к разделению, о котором обычно говорят, называя арабов и турков «суннитами», а персов «шиитами»; эти определения так или иначе нуждаются в замечаниях, но здесь не место для подобного обсуждения.

На основании вышеизложенных замечаний можно обратить внимание, что географические области не всегда точно соответствуют областям распространения соответствующих цивилизаций, а только местам их зарождения и главным центрам. В Индии повсюду может быть найден ислам, то же можно сказать о Китае; но мы не должны принимать их в расчёт при рассмотрении цивилизаций этих двух областей, так как ислам не является там исконным. С другой стороны, Персия по праву должна быть присоединена, расово и даже географически, к области, уже названной нами Средним Востоком; и если мы не включили её туда, то только потому, что её нынешнее население является полностью мусульманским. В Среднем же Востоке следует различать две цивилизации, которые, при этом, вышли из общего источника: первая

из них это Индия, а вторая — древний Иран; но в наши дни единственными представителями последней являются парсы, которые составляют несколько небольших и рассеянных общин, частично в Индии, в основном около Бомбея, и на Кавказе; но сам факт их существования имеет для нас сейчас важное значение.

Во второй части нашей классификации осталось рассмотреть Индию, или, если быть точным, индусскую цивилизацию, которая заключает в своём единстве народности нескольких разных рас в различных областях, особенно на севере и на юге, причём здесь существуют различия не меньшие, чем на всём европейском континенте; и тем не менее, все эти народности разделяют одну цивилизацию, а также общий язык традиции, а именно санскрит. Индийская цивилизация в определённые периоды распространялась и дальше на Восток, и оставила несомненные следы своего влияния в различных частях Индокитая, таких как Бирма, Сиам и Камбоджа, и даже на некоторых островах Океании, особенно на Яве*. С другой стороны, эта же индусская цивилизация породила буддистскую, которая распространилась, в той или иной форме, на обширные пространства центральной и восточной Азии; но вопрос буддизма требует дополнительных пояснений, которые будут даны позже.

Что касается дальневосточной цивилизации, являющейся единственной, все члены которой действительно принадлежат к одной расе, она должна быть названа цивилизацией китайской и распространяется, как мы уже упоминали, до Индокитая, в частности до Тонкина и Аннама; обитатели тех мест также являются либо монголоидами полностью, либо с примесью элементов малайского происхождения, которые, в любом случае, отнюдь не преобладают. Нужно подчеркнуть, что традиционным языком этой цивилизации является письменный китайский, нечувствительный к из-

* Существуют также несомненные следы её присутствия на Кавказе, в центральной Азии и Монголии. — *Прим. пер.*

менениям разговорного языка, зависимого от времени или места; китаец севера, южанин и аннамит могут не понять друг друга в разговоре, но использование ими одинаковых идеограмм, со всеми вытекающими последствиями, всё же устанавливает между ними связь неожиданной для европейцев силы.

Что касается Японии, которую мы обошли стороной при общей классификации, она причастна дальнему Востоку настолько, насколько восприняла китайское влияние, хотя вместе с тем имеет в синтоизме собственную, наделённую совершенно особым характером традицию. Было бы интересно выяснить, до каких пределов эти различные традиционные основы сохранили себя вопреки модернизации, а иначе говоря — распространению Запада, навязанному японцам их лидерами; но это для нас слишком частный вопрос, чтобы останавливаться на нём сейчас.

Обратимся ненадолго в другом направлении и заметим, что мы нарочно не упоминали о Тибетской цивилизации при предыдущем рассмотрении, хотя она вовсе не незначительна, в том числе с наиболее важной для нас точки зрения. Эта цивилизация связанна в определённых отношениях с индийской и китайской*, но проявляет при этом много индивидуальных черт; однако поскольку она намного менее знакома европейцам, чем любая другая цивилизация Востока, о ней сложно говорить, не вдаваясь в пояснения, которые будут совсем лишними в работе, подобной этой.

Принимая во внимание упомянутые оговорки, мы должны, таким образом, говорить о существовании трёх больших восточных цивилизаций, соответствующих упомянутым географическим областям, а именно —

---

* Индийское влияние распространяется на всю интеллектуальную сферу, также как и на все напрямую зависящие от неё науки и искусства, китайское влияние более поверхностно и обнаруживается в основном в общественном устройстве и некоторых искусствах, и то в ограниченных пределах. — *Прим. пер. англ. изд.*

об исламской, индусской и китайской. Для того, чтобы прояснить первостепенные отличительные черты этих цивилизаций, не слишком вдаваясь при этом в частности, лучше всего начать с максимально краткого разъяснения принципов, на которых покоится нерушимое единство каждой из них.

Глава 2
ПРИНЦИПЫ ЕДИНСТВА ВОСТОЧНЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

На данный момент невероятно трудно выявить в западной цивилизации объединяющий её принцип; можно даже сказать, что её единство, всё ещё основываясь на ряде наклонностей, сочетание которых формирует некое единомыслие, является уже не более чем единством по факту, лишённым какого бы то ни было принципа, как и сама цивилизация. В этом и состоит вопрос с момента распада, со времён Возрождения и Реформации, традиционной связи через религию, которая обеспечивала необходимый принцип, который мы и подразумеваем, и который делал Средневековую западную цивилизацию «христианским миром». Западная интеллектуальность, ввиду границ, определяющих её узкую направленность, не смогла бы извлечь выгоду из другой традиционной принадлежности, способной заменить христианство; под этим мы подразумеваем, что, за вычетом исключений, которые никак не могут распространяться в таком окружении, традиция не может восприниматься Западом иначе как через религию. Что до европейской расы, её единство, как мы уже указывали, слишком относительно и нечётко, чтобы служить основой единства цивилизации. Таким образом, с разрушением фундаментального единства христианского мира возникла опасность появления нескольких европейских цивилизаций без какой-либо действенной и осознаваемой объединяющей их связи; и фактически с этого момента, после чередующихся пробных попыток, начали

появляться вторичные, неполные и уменьшенные единства «национальностей». Даже при её умственном отклонении и будто назло самой себе, Европа сохранила следы слияния, происходившего в течение предыдущих веков; влияния, породившие отклонение, действовали везде сходным образом, хотя в разной степени, что и породило общее мировоззрение и цивилизацию, которые впоследствии продолжали разделяться всеми, несмотря на раздробленность; но эта новая цивилизация, вовсе не основываясь на некоем законном принципе, была с того времени предана, если позволительно так выразиться, служению «беспринципности», что и ввергло её в состояние безнадёжного интеллектуального упадка. Можно обоснованно возразить, что это была справедливая цена за материальный прогресс, исключительно навстречу которому стремится западный мир, так как существуют определённые пути развития, которые не могут быть совмещены одновременно; но даже при этом, по нашему мнению, это была непомерно высокая цена за столь восхваляемый прогресс.

Это краткое обозрение должно чётко прояснить, почему на Востоке не может существовать ничего подобного западным национальностям; причина здесь в том, что появление наций внутри цивилизации есть несомненный знак частичного распада из-за утраты основания, которое обеспечивало основополагающее единство. Даже на Западе, и это следует помнить, понятие национальностей есть сугубо современное изобретение; ничего подобного нельзя обнаружить в прежние времена, идёт ли речь о греческих городах, или о Римской империи, которая успешно распространилась из исходного города, или о её более или менее прямых продолжениях в Средневековье, или же о родовых союзах по кельтскому образцу, или даже об областях, организованных иерархично по ленному принципу.

С другой стороны, то, что мы сказали о былом единстве христианской цивилизации, единстве несомненно традиционном, понимаемом особым религиозным об-

разом, может быть распространено почти без изменений на единство мусульманского мира. Ислам среди восточных цивилизаций более всего приближен к Западу, и можно даже сказать, в некотором отношении занимает промежуточное положение между Востоком и Западом, что относится к его существенным чертам так же как и к области распространения. Более того, его традиция имеет две стороны, одна из которых чисто восточная, другая же, характеризуемая как религиозная, является общей для ислама и западной цивилизации. Более того, иудаизм, христианство и ислам есть три дополняющих ветви единого традиционного древа, за пределами которого и правда сложно уместно воспользоваться словом «религия», если, конечно, желать при этом использовать его в его точном и определённом смысле; но в исламе, как мы покажем далее, эта чисто религиозная сторона является лишь самой внешней. Как бы там ни было, на мгновение принимая во внимание лишь его внешнюю сторону, можно заметить, что вся организация исламского мира покоится на традиции, которую можно описать как религиозную: и это не то же, что и в современной Европе, где религия есть только элемент устройства общества, но наоборот — всё общественное устройство составляет органичную часть религии, в которой всё должно иметь своё основание, находя там свой принцип и оправдание существования. Это понимание, к сожалению, никогда не приходило европейцам, находившимся в контакте с мусульманами, имея последствием грубейшие и непоправимые политические промахи; но мы не намереваемся останавливаться на этом более, а просто упоминаем в дополнение к уже сказанному. Хотя здесь мы можем сделать два дополнительных замечания: во-первых, о понятии халифата, которое единственно может быть основанием для какого-либо панисламизма, но никоим образом не должно приравниваться к какой-либо форме государственного устройства, что ставит в тупик европейцев, приученных видеть абсолютное разделение, и даже противопоставление между духовной и светской

властью; во-вторых, о намерении установить различные национальные группы внутри ислама, как того хотели бы некоторые заносчивые «молодые» мусульмане, которые так выделяют себя для провозглашения собственного «модернизма», и чьё чувство традиции было почти полностью стёрто обучением в западных университетах.

Есть ещё кое-что об исламе, на что нужно сейчас указать — а именно на единство его традиционного языка: мы уже говорили, что это именно арабский язык, но стоит уточнить, что мы подразумевали письменный арабский, который в какой-то мере отличается от разговорного, причём последний представляет собой изменённую и грамматически упрощённую форму первого. Здесь мы можем увидеть разницу, которая немного напоминает ситуацию с китайским: только письменный арабский обладает всей требуемой для языка традиции устойчивостью, в то время как разговорный арабский, как и любой другой язык повседневного использования, естественным образом претерпевает изменения с течением времени и в разных областях своего использования. Тем не менее эти изменения далеко не так разительны, как это обычно бывает в Европе: они в основном касаются произношения и использования некоторых более или менее специализированных терминов, и никак не достаточны для создания множества наречий, так как все арабоязычные народы вполне способны понять друг друга; по сути, даже в случае разговорного арабского, существует один язык, используемый от Марокко до Персидского залива, и так называемые диалекты арабского, с их большими или меньшими отклонениями, есть главным образом изобретение ориенталистов. Что до персидского языка, то хотя он и не имеет первостепенной роли в исламской традиции, он, тем не менее, используется в ряде суфийских текстов, что придаёт ему несомненное интеллектуальное значение в этой восточной области исламского мира.

Переходя сейчас к индусской цивилизации, мы обнаружим, что её единство безоговорочно и всецело принадлежит традиционному порядку: оно заключает в себе

составляющие очень различающихся рас и народностей, и все они могут в равной мере быть названы индусскими в точнейшем смысле этого слова, за исключением некоторых других составляющих, встречающихся по крайней мере среди некоторых из этих рас. Некоторые люди полагают, что изначально всё обстояло иначе, но их мнение основывается лишь на теории о предполагаемой «арийской расе», которая есть только изобретение излишне плодотворного воображения ориенталистов. Санскритский термин *арйа*, давший имя этой предполагаемой расе, никогда не был ничем, кроме эпитета, применяемого исключительно к членам трёх высших каст, независимо от их принадлежности к той или иной расе, которая в данном случае никоим образом ничего не определяет. Действительно, принцип кастовости, как и многое другое, упорно не понимается на Западе, а потому такое заблуждение нисколько не удивительно; и мы ещё вернёмся к этому вопросу позднее. В данный момент действительно важно подчеркнуть тот факт, что индусское единство покоится всецело на признании определённой традиции, которая включает в себя всё общественное устройство, но на этот раз это только простое приложение к данной области; и дальнейшее рассмотрение всё же необходимо, так как традиция, сама по себе, является здесь никоим образом не религиозной как в исламе, но скорее чисто интеллектуальной и по существу метафизической. Поляризация, о которой мы упоминали выше, когда говорили об исламской традиции, в Индии не прослеживается, и потому мы полностью избавлены от возможности сопоставления с Западом, подобно тому, как мы сочли возможным поступить с внешней стороной ислама; здесь мы не имеем ничего сопоставимого с западными религиями, и только самый поверхностный наблюдатель может утверждать противоположное, тем самым подтверждая своё полное невежество в понимании восточного образа мысли. Сейчас нет нужды останавливаться на этом, так как мы собираемся далее рассмотреть индийскую цивилизацию подробнее.

Китайская цивилизация, как мы уже говорили, является уникальной потому, что основана исключительно на единстве расы; и его ключевое понятие китайцы называют *жень*, что может без особой натяжки быть переведено как «сплочённость расы». Эта сплочённость, включающая изначальную общность сосуществования, к тому же определяется как «идея жизни», которая есть приложение метафизического принципа «первопричины» к существующему человечеству, что является применением этой идеи к общественному устройству, со всеми последующими практическими приложениями и их следствиями, которые и придают китайским институтам такую исключительную устойчивость. Это также поясняет, почему всё общественное устройство покоится на семье — прообразе расы; хотя на Западе тоже можно в некоторых пределах обнаружить что-то подобное в древнем городе-государстве, ядром которого была также семья, с существовавшим «культом предков» и всем, что он подразумевает, имевшим важность, которую сегодня трудно уже представить. Тем не менее, мы не верим что человечество, где-либо кроме Китая, зашло настолько далеко в укреплении семейного единства в противоположность любого рода индивидуализму, например, в запрещении личной собственности и индивидуального наследования, тем самым делая жизнь почти невозможной для каждого, кто по своей или чужой воле оказывался исключённым из семейной общины. В китайском обществе семья почти так же важна, как каста в индийском, и даже сравнима с кастой в некоторых отношениях, хотя их основополагающие принципы полностью различны. Более того, в Китае более, чем где-либо ещё, чисто метафизическая сторона традиции резко отделена от остального, а именно — от её применения к разным порядкам относительных вещей; хотя, при всей возможной глубине этого разделения, оно не является непреодолимым, так как это возымело бы следствием лишение внешних форм цивилизации любого подлинного принципа. Именно такое положение вещей наблюдается на современном Западе, где

гражданские институты, лишённые всей традиционной значимости, но всё ещё сохраняющие некоторые пережитки прошлого, которые никто уже не понимает, иногда создают видимость официальной пародии на ритуал, лишённой всего подлинного значения, и потому их сохранение есть не более чем «суеверие» (superstition) в точном этимологическом значении этого слова.

Мы сказали достаточно чтобы объяснить, что единство каждой из великих цивилизаций Востока имеет основания, весьма отличные от современной западной цивилизации, и покоится на значительно более глубоких принципах, которые, будучи менее зависимы от исторических случайностей, являются в высшей степени надлежащим основанием для неизменности и непрерывности этих цивилизаций.

Глава 3
ЧТО ПОНИМАЕТСЯ ПОД ТРАДИЦИЕЙ

На предыдущих страницах мы постоянно имели необходимость говорить о традиции, о традиционных учениях и понятиях, и даже о традиционных языках, и это действительно неизбежно при попытке описания неотъемлемых свойств восточной мысли во всех её качествах; но что же, всё-таки, есть традиция? Во избежание одной из возможных неверных трактовок надо сразу же подчеркнуть, что мы не используем слово «традиция» в узком смысле, иногда придаваемом ему западным религиозным мышлением, которое противопоставляет «традицию» письменным источникам, используя этот термин для обозначения только того, что было объектом исключительно устной передачи. Напротив, для нас традиция, понимаемая в куда более широком смысле, может быть письменной так же, как и устной, хотя она и была обычно, если не всегда, именно устной в своих истоках. И всё же, при сегодняшнем положении вещей, традиция, имеет она религиозную форму или нет, состоит везде из двух взаимодополняющих ветвей, письменной и устной, и у нас нет колебаний в использовании словосочетания «традиционный текст», которое было бы очевидно противоречивым при понимании термина «традиция» только в узком смысле, и кроме того, этимологически, традиция означает просто «то, что передаётся» тем или иным путём. В дополнение к сказанному, в традицию необходимо включать в качестве вторичных

и производных, однако важных для создания целостной картины составляющих, ряд институтов различного рода, имеющих своё начало в самом традиционном учении.

Рассмотренная таким образом, традиция предстаёт неотделимой от самой цивилизации, которая, согласно некоторым социологам, состоит из «общего тела техник, институтов и верований, общих для группы людей в определённое время»*; но насколько точно это определение? Честно говоря, мы не думаем, что цивилизация может быть охарактеризована таким определением, которое всегда будет слишком широким или узким в некоторых отношениях, рискуя при этом упустить составляющие, общие для всех цивилизаций, или же включить присущие только некоторым. Следовательно, это определение не принимает в расчёт неотъемлемую интеллектуальную составляющую, находимую в каждой цивилизации, включая вместо этого нечто, что даже не вмещается в категорию «техник», которые, как нам говорят, составляют «виды практической деятельности, специально созданные для изменения физического окружения». С другой стороны, когда такие социологи говорят о «верованиях», добавляя к тому же, что это слово «используется в своём обычном смысле», они ссылаются на что-то, что явно предполагает наличие религиозной точки зрения, которая присуща только некоторым отдельно взятым цивилизациям и не находима нигде за их пределами. Это было сказано во избежание всех вопросов подобного рода, которые мы закрыли бы в самом начале, описав цивилизацию как порождение и выражение определённого мышления, общего для более или менее широко распространённой группы людей, делая тем самым возможным рассмотрение каждой цивилизации в отдельности, что требуется для точного определения её составляющих.

Как бы там ни было, всё же справедливо, по крайней мере в отношении Востока, что отождествление традиции с целой цивилизацией по существу оправдано. Каждая

* E. Doutté. *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord.* Introduction. Стр. 5.

восточная цивилизация, рассмотренная в целостности, очевидно является с необходимостью традиционной, что прямо следует из объяснений, данных в предыдущей главе. Что до западной цивилизации, то мы показали, что она, напротив, лишена любого традиционного характера, за исключением религиозной составляющей, кроме которой ничего не сохранилось. Общественное устройство, чтобы быть признанным традиционным, должно быть эффективно прикреплено в своей основе к традиционному учению, будь оно метафизическим, религиозным или каким-либо ещё. Другими словами, традиционными являются те общества, которые имеют своё главнейшее основание в более или менее прямой, но всегда сознательной и намеренной зависимости от доктрины, которая, как требует того её внутренняя природа, принадлежит во всех случаях к интеллектуальному порядку; но эта интеллектуальность может быть обнаружена либо в чистом виде, когда речь идёт о полностью метафизическом учении, либо в соединении с составляющими иного порядка, как в случае религии или иной особой формы, которую традиционная доктрина способна принять.

Мы уже видели, что исламская традиция имеет две различимые стороны, одна из которых религиозная — и именно от неё зависит всё общественное устройство, в то время как другая сторона, являющаяся в полном смысле слова восточной, является чисто метафизической. В некоторых пределах это наблюдалось и в средневековой Европе на примере учения схоластов, в котором заметно проявляются арабские влияния; но для того, чтобы не распространять эту аналогию слишком широко, стоит добавить, что метафизика никогда достаточно чётко не отделялась от теологии, которая есть её особое приложение в религиозном способе мышления; более того, находимая в ней неподдельно метафизическая часть всё же неполна и остаётся подверженной определённым ограничениям, которые, похоже, являются врождёнными для всей западной интеллектуальности; несомненно, эти

два изъяна должны рассматриваться как результат двойного наследия еврейского и греческого образа мысли.

В Индии мы сталкиваемся с традицией, чисто метафизической по своей сути; к ней прикреплены, как и многие другие зависимые дополнения, различные приложения, которым она даёт начало, как, например, некоторые вторичные ответвления самого учения, типа космологии, или же в области общественного устройства, которое весьма строго управляется аналогичным соответствием, связывающим воедино космическое и человеческое бытие. Обстоятельство, которое здесь присутствует куда более явно чем в исламской традиции, главным образом благодаря отсутствию религиозной точки зрения и некоторых внеинтеллектуальных составляющих, которые религия обязательно подразумевает, есть полное подчинение различных частных порядков метафизике, то есть подчинение области универсальных принципов.

Контрастное разделение. имеющее место в Китае, о котором мы уже говорили, позволяет нам наблюдать метафизическую традицию с одной стороны и общественную с другой, и они могут на первый взгляд показаться не только разделёнными, каковыми они и являются, но даже относительно независимыми друг от друга, тем более, что метафизическая традиция всегда оставалась уделом почти одной только интеллектуальной элиты, в то время как общественная традиция по самой своей природе распространяет себя на всё без различия и в равной мере требует активного участия. И всё же, важно помнить, что метафизическая традиция, существующая в форме даосизма, является развитием принципов более первоначальной традиции, изложенных в И-Цзин, и из этой же первоначальной традиции, хотя и менее прямо и только в качестве приложения к частным обстоятельствам, целиком выводится всё общественное устройство, общеизвестное под именем конфуцианства. Тем самым восстанавливается необходимая связь между двумя принципиальными сторонами дальневосточной цивилиза-

ции и становится ясным их взаимоотношение, но эта связь была бы неизбежно потеряна, если бы не было возможно проследить их вплоть до общего истока, а именно до изначальной традиции, идеографические изображения которой, зафиксированные ещё во времена Фу Си, были сохранены в неизменном виде на протяжении почти пятидесяти веков.

Сейчас мы должны продолжить это общее исследование более подробным рассмотрением того, что представляет собой такая особая форма традиции как религия, а также разъяснить, как чисто метафизическое мышление отличается от теологического, то есть от представлений религиозного свойства, и более того — как оно отличается от философского мышления в западном смысле этого слова. В этих коренных различиях, как мы увидим в сравнении с основными типами интеллектуальных или даже полу-интеллектуальных взглядов, свойственных современному западному миру, и состоят основные черты общих и неотъемлемых качеств восточной интеллектуальности.

Глава 4
ТРАДИЦИЯ И РЕЛИГИЯ

На деле оказывается весьма трудно прийти к заключению о точном и полном определении понятия «религия» и его необходимых составляющих, и этимология, которая часто оказывается ценной в таких случаях, не предоставляет особой помощи, так как даваемые ею указания слишком расплывчаты. Слово религия, согласно своего образования, значит «то, что связывает»; но следует ли это понимать в смысле связи с высшим принципом или связи людей друг с другом? Если вспомнить греко-римские времена, от которых и дошло к нам слово «религия», в отличие от того, для чего это слово используется в наши дни, то нет сомнений в том, что понятие включало оба вышеупомянутых значения, второе из которых чаще преобладало. На деле религия, или то, что мы понимаем под ней сегодня, была неотделимо от устройства общества, в котором признание «богов города» и соблюдение законно установленных форм почитания играло важнейшую роль, давая обществу гарантию устойчивости и наделяя его тем самым истинно традиционным характером. По крайне мере с тех времён, и, в любом случае, на протяжении классического периода, люди перестали осознавать принцип, на котором их традиция должна основываться интеллектуально; и в этом можно увидеть одно из наиболее ранних проявлений метафизической несостоятельности, общей для людей Запада; недостатка, который имеет своим неизбежным и роковым последствием такой странный

беспорядок мышления. Особенно среди греков ритуалы и символы, наследованные от более древних и уже забытых традиций, быстро потеряли своё исходное точное значение, и воображение этого артистичного народа, свободно выражая себя через индивидуальные причуды своих поэтов, покрыло эти символы почти непроницаемой пеленой, и именно поэтому подобные Платону философы открыто говорили, что не знают, как толковать наиболее древние из имевшихся у них писаний о природе богов*. Символы тем самым выродились во всего только аллегории, и, вследствие действия непреодолимого стремления к антропоморфной персонификации, превратились в «мифы», то есть в сказки, из которых каждый волен верить во что пожелает, просто придерживаясь общепринятого подхода.

Вряд ли в таких условиях может уцелеть что-либо, кроме формализма, который становится всё более внешним, пропорционально теряя смысл даже для тех, кто был поставлен следить за его сохранением по предписанным правилам; и поэтому религия, утратив своё глубинное значение, не могла не стать всего лишь общественной условностью. Это позволяет понять, почему переселяющийся в другой город человек должен был в то же время сменить религию и делал это без малейшего колебания, ибо от него ожидалось, что он примет обычаи тех, среди кого он собирался поселиться, и чьим законам, следовательно, должен впредь следовать, и именно силой этих законов установленная религия составляла неотъемлемую их часть, на точно том же основании, что и государственные, юридические, военные или другие составляющие. Сверх такой религии, как «связующей общество» одного города, существовала ещё одна более общая религия, стоящая выше местных различий и единая для всех эллинов, составляя их единственную действующую и непрерывную связь; это пока ещё не была «государственная религия» в том значении, которое приобрели эти слова много позже, хотя некоторое родство уже

* *Законы*. Книга X.

очевидно, и она, несомненно, была предназначена внести свой вклад в формирование последней.

В Риме преобладали в основном те же склонности, что и в Греции, с той, однако, разницей, что непонимание ими символических форм, заимствованных у этрусков и других народов, было следствием не чувственной склонности, овладевшей всеми областями мышления, включая те, которые должны быть от неё строго закрыты, а скорее полной неспособности к чему-либо, относящемуся к подлинно интеллектуальному порядку. Эта укоренённая в римском мышлении неполнота превратилась в направленность почти только на практическую деятельность, слишком очевидную и часто упоминаемую, чтобы останавливаться на ней подробнее; и греческое влияние, воспринятое позже, могло только в очень слабой мере исправить этот недостаток. Тем не менее, также и в Риме «боги города» занимали главенствующее место в публичном поклонении; этот культ накладывался на родовые культы, всегда существовавшие в обществе параллельно, но вряд ли понимавшиеся больше, как требует того их более глубокое значение; и эти «боги города», вследствие успешного расширения территории своего влияния, неизбежно становились «богами империи». Без всякого сомнения, культ, подобный, например, культу императора, мог быть только общественным, и мы знаем, что если христианство преследовалось в то время как другие различные дополнения безболезненно включались в религию Рима, то это происходило потому, что только христианство настаивало как практически, так и теоретически, на полном отрицании «богов империи», тем самым ударяя по самым основам установленных порядков. Это отрицание, всё же, могло не быть обязательным, если бы границы общественных ритуалов были чётко определены и ограничены; но это представлялось недопустимым ввиду многих смешений различного рода, возникающих между наиболее отличающимися провинциями; эти смешения, порождённые непониманием составляющих этих ритуалов,

некоторые из которых были получены из очень разнородных источников и придавали этим ритуалам характер «суеверий», в точном значении этого слова.

Цель нашего изложения этих замечаний не сводится к тому, чтобы просто показать, чем была религия в греко-римской цивилизации, что было само по себе вторичным вопросом; мы скорее хотели показать, как глубоко это понимание отличалось от взглядов, которых придерживается современная западная цивилизация, невзирая на одно и то же выражение, используемое в обоих случаях. Можно сказать, что христианство, или, если угодно, иудео-христианская традиция, приняв слово «религия» вместе с латинским языком, из которого оно заимствовано, придало ему совсем иное значение; есть также и другие примеры подобных изменений, среди них один из наиболее ярких — пример слова «творение», к которому мы вернёмся позже. Теперь преобладающей идеей становится связь с верховным принципом, а не общественная связь, хотя в некоторой степени сохранилось и второе значение, ограниченное в своём влиянии и сведённое до уровня идей второстепенного значения. Но даже сейчас, сказанное нами относится только к поверхностному рассмотрению; чтобы определить более точно значение понятия «религия», основываясь на современном понимании этого слова, (которое мы и будем иметь в виду, употребляя это слово далее), будет, очевидно, уже бесполезно обращаться к этимологии, потому как всеобщее употребление понятия оставило её далеко позади; мы будем основываться только на прямом исследовании существующего сейчас положения вещей и на всей доступной достоверной информации.

С самого начала нужно подчеркнуть, что большинство определений, или, скорее, попыток определения, предлагаемых для понятия «религия», страдают общим недостатком применения к вещам совершено иного рода, некоторые из которых не имеют в действительности под собой ничего религиозного. Так, например, некоторые социологи настаивают, что «сами по себе религиозные явления характери-

зуются строгой обязательностью»*. Следует отметить, что признак обязательности вовсе не присущ всем религиозным институтам в равной мере, и что сила обязательности может различаться, идёт ли речь о практиках и верованиях внутри одной религии, или, в более общем смысле, в двух различных традициях; но, даже допуская, что это более или менее общее свойство всех проявлений религии, оно вовсе не является для них неотъемлемым, поскольку наиболее простые логические правила учат, что определение должно не только покрывать «всё определяемое», но также и не содержать «ничего, кроме определяемого». На деле обязательность, распространённая более или менее строго властью или силой того или иного рода, есть явление, обнаруживаемое везде, где присутствуют социальные институты как таковые, например, есть ли идея более сурово обязательная, чем идея законности? Кроме того, связывается ли законодательство напрямую с религией, — как в исламе, или напротив, отделено и независимо от неё, как в современных европейских государствах, оно в равной мере сохраняет принудительный характер, и так и должно быть, потому как принуждение — неотъемлемое свойство любой формы общественного устройства; но кто станет всерьёз утверждать, что юридические установления современной Европы наделены религиозным характером? Такое предположение очевидно абсурдно, и если мы и уделили ему больше внимания, чем оно того заслуживает, то только потому, что мы сейчас обсуждаем теории, которые приобрели в определённых кругах настолько же очевидное, насколько и нежелательное влияние. Следовательно, не только в обществах, которые принято называть «примитивными», что по нашему мнению неверно, но и во многих других случаях «все общественные явления носят принудительный характер» в той или иной степени; когда наши социологи говорят о так называемых «первобытных» обществах, которым они так любят обращаться в поисках каких-либо самоочевидных аргументов (особенно при том, что это непросто проверить),

* Durkheim E. *De la définition des phénomènes religieux.*

то элементарное наблюдение вынуждает их утверждать, что «здесь религия включает в себя всё, либо её вообще нет»*. Правда, что в случае второго варианта, который нам видится единственно верным, они торопятся сделать следующее дополнение: «если кто-то готов рассматривать религию в качестве некоторой особой функции»; но если нет этой «особой функции», то нет в таком случае и религии.

Однако мы ещё не закончили рассматривать фантазии социологов: другая их любимая теория строится на утверждении, что религия обязательно имеет ритуальную составляющую; иначе говоря, это значит, что, где бы ни обнаруживалось существование ритуалов любого рода, там без дальнейшего рассмотрения можно делать вывод о наличии религии. Ритуалы и правда встречаются во всех религиях, но их наличия недостаточно для определения религии как таковой; и в этом случае, как и в предыдущем, предложенное определение слишком широко, так как существуют ритуалы разного рода, некоторые из которых никоим образом не являются религиозными.

Во-первых, существуют ритуалы, являющиеся исключительно общественными, или, если угодно, гражданскими. Таков был бы случай греко-римской цивилизации, если бы не те смешения, о которых мы упоминали; также это относится с точностью и к китайской цивилизации, где никаких смешений недоразумений не происходило, и где конфуцианские церемонии являются на деле общественными ритуалами, лишёнными даже малейшего религиозного характера; именно поэтому они и признавались официально, что было бы совершенно невозможно в Китае при любых других условиях. Это хорошо понимали иезуиты, переселившиеся в Китай в семнадцатом веке, которые не видели препятствий для своего участия в этих церемониях, справедливо предполагая, что они не содержат ничего несовместимого с христианством; и конечно, они были совершенно правы в этом, так как конфуцианство, благодаря тому, что оно занимает

* Doutté E. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord.* Introduction. Стр. 7.

позицию, расположенную полностью вне религиозной сферы и касается только тех вещей, какие должны приниматься всеми членами общественного организма без различия, является по этой причине безупречно совместимым с любой и каждой религией, так же как и с отсутствием всякой. Современные социологи совершают такую же ошибку что и более ранние оппоненты иезуитов, обвинявшие их в следовании обрядам чуждой христианству религии: узнав, что имели место ритуалы, они сделали естественный для себя вывод, что эти ритуалы являлись религиозными, как и те, что были им привычны в европейской среде.

Дальневосточная цивилизация может также представить нам примеры нерелигиозных ритуалов совсем иного рода. Даосизм, являющийся, как мы говорили выше, чисто метафизической доктриной, также обладает некоторыми собственными ритуалами; это значит, что существуют ритуалы, суть и цели которых являются строго метафизическими, как бы удивительно это не было представителям Запада. Так как мы не хотим настаивать на этом сейчас, то просто добавим, что, даже не заглядывая так далеко, как Китай или Индия, такие ритуалы можно обнаружить в некоторых ветвях ислама, хотя нельзя забывать, что исламская традиция является для европейцев закрытой книгой, как и всё остальное на Востоке, и в основном по их собственной вине. Социологов можно всё же простить за то, что они обманываются, когда речь идёт о совершенно чуждых и непонятных им вещах, ведь они вполне могли с некоторым видимым основанием поверить, что все ритуалы являются по сути религиозными, так как сам западный мир, о положении вещей в котором они должны быть осведомлены лучше всего остального, действительно не способен предложить ничего другого, кроме ритуалов такого типа; но, с другой стороны, хотя мы не предлагаем здесь специально исследовать природу масонских ритуалов, вполне допустимо спросить социологов о религиозном характере таких ритуалов — имеют ли они, несомненно являясь ритуалами, религиозный характер хоть в малейшей степени?

Принимая во внимание сказанное выше, мы воспользуемся возможностью объяснить, каким образом полное отсутствие религиозной точки зрения среди китайцев могло стать причиной другого недоразумения, являющегося обратным приведённому выше, и ставшего в свою очередь причиной такого же непонимания со стороны самих китайцев. Китаец, испытывающий большое и, так сказать, естественное уважение ко всему, что относится к традиционному порядку, всегда готов, оказавшись в другой стране, принять формы, этой новой для себя традиции; и так как на Западе только религия и обладает традиционным характером, он приходит к тому, чтобы принять её, но совершенно поверхностно и временно. Возвратясь к себе на родину, от которой он никогда не отказывался, так как «сплочённость расы» слишком сильна, чтобы допустить подобное, этот же китаец тут же прекратит думать о религии и обычаях, которым он временно следовал; причина в том, что эта религия, являясь религией для других, никогда не будет восприниматься им точно так же, так как сама религиозная точка зрения далека от его склада ума; более того, так как он никогда не встретит на Западе ничего хоть сколько-нибудь метафизического, религия неизбежно покажется ему более или менее точным эквивалентом чисто социальной конфуцианской модели. Поэтому европеец будет полностью неправ, обвиняя китайца, как это иногда происходит, в лицемерии; для китайца это просто вопрос учтивости, которая в его понимании требует принятия в максимально возможной степени обычаев страны обитания, и иезуиты семнадцатого века совершенно уместно занимали ступени официальных иерархий Китая во время своего пребывания там, и воздавали предкам и мудрецам ритуальные почести, как требовали того их должности.

Здесь же можно вспомнить ещё один интересный факт в отношении Японии, где синтоизм в некоторой мере может претендовать на то же место и играть ту же роль, что и конфуцианство в Китае; обладая также другими, менее чётко выраженными свойствами, он прежде всего является

церемониальным институтом государства и его министры, которые никоим образом не являются при этом «священнослужителями» совершенно свободны принимать любую религию или не принимать никакой. Мы вспомним здесь отрывок из справочника по истории религий, где содержится комментарий относительно того факта, что «в Японии, как и в Китае, вера в учение одной религии ни в коей мере не исключает веры в учение другой»*; в действительности же, разные учения могут быть совместимы друг с другом только при условии, что они не пересекаются в одном пространстве, и этого должно быть достаточно для того, чтобы доказать, что речь здесь идёт вовсе не о религии. В самом деле, помимо иностранных введений, которые никогда не могли иметь слишком глубокого или широкого влияния, религиозная точка зрения неведома японцам так же, как и китайцам; и это одна из немногих общих черт, которые можно обнаружить в характерах этих двух народов.

До настоящего времени мы занимались только отрицательными сторонами основного вопроса исследования, так как главным образом указывали на неточности, допущенные в ряде определений, неточности, за которыми порой следует явная ложь; но сейчас мы должны дать, если не прямое определение, то хотя бы какое-то положительное понятие того, что на самом деле представляет собой религия. Можно сказать, что религия обязательно подразумевает совокупность трёх составляющих, принадлежащих различным порядкам: вероучение (или догма), нравственный закон и культ или форму богослужения; и если хотя бы одна них отсутствует, то не может более идти речи о религии в точном значении слова. Сразу же добавим, что первая составляющая формирует интеллектуальную часть религии, вторая — общественную, а третья, а именно ритуал, участвует в обеих этих функциях; но это требует дальнейшего пояснения.

Слово «догма» относится, строго говоря, только к религиозному учению; не вдаваясь здесь в углублённое рас-

* *Christus*. Гл. V, стр. 198.

смотрение свойств такого учения, мы можем сказать, что оно, хотя и являясь очевидно интеллектуальным, как требует того сам смысл слова, всё же не принадлежит к только интеллектуальному порядку, так как в противном случае было бы не религиозным, а метафизическим. Следовательно, метафизическое учение, принимая частную, религиозную точку зрения, должно подвергнуться влиянию внеинтеллектуальных составляющих, в основном сентиментального порядка; само слово «верования», которое обычно используется для обозначения религиозных представлений, явно обнаруживает этот характер, так как, даже в соответствии с основами психологии, вера, понятая в своём буквальном смысле и настолько, насколько она противопоставляется уверенности, принадлежащей чисто интеллектуальному подходу, есть явление неотъемлемо и преимущественно сентиментальное; она требует некоторой склонности или симпатии к данной идее, которая к тому же обязательно подразумевает долю этой же самой сентиментальности для своего усвоения. Та же сентиментальная сторона, будучи вторичной в учении, становится главенствующей и даже довлеющей в нравственности, зависимость которой от догмы как от своего принципа является зачастую скорее теоретическим утверждением; эта нравственная сторона религии, обоснование которой должно быть исключительно социальным по своему характеру, должна рассматриваться как своего рода закон, вернее единственный его остаток в религиозной области после свершившегося отрыва от неё общественных образований.

Наконец, ритуалы, составляющие вместе культ или форму богослужения, обладают интеллектуальным характером постольку, поскольку рассматриваются как символическое и чувственное выражение учения; они же обладают общественным характером, когда понимаются как «обряды», требующие участия всех членов религиозной общины и оказывающие на общину объединяющее воздействие. Слово «культ» по праву должно быть закреплено только

за религиозными ритуалами; на деле же оно довольно часто употребляется, хотя это только пример злоупотребления, для обозначения ритуалов другого типа — например общественных, как, к примеру, это происходит, когда заходит речь о «культе предков» в Китае. Нужно обратить внимание, что в религии, где социальные и сентиментальные составляющие преобладают над интеллектуальными, как догма, так и культ всё более сокращаются, вплоть до вырождения в обычный «морализм», что прекрасно видно на примере протестантизма; в своей крайней степени, уже почти достигнутой «либеральным протестантизмом», то, что остаётся, уже совсем не является религией, сохраняя только одну из трёх обязательных составляющих; теперь он составляет только особую разновидность философского учения. Необходимо сказать, что нравственность может быть понята двумя совершенно разными способами: религиозным, когда она привязана к догме как к своему принципу и подчинена ему, или же философским, при котором она рассматривается как независимая форма человеческой жизни; ко второму из них мы позже ещё вернёмся.

Сейчас станет ясно, почему мы ранее сказали, что термин «религия» сложно применять без погрешности за пределами группы религиозных традиций, которую составляют иудаизм, христианство и ислам, что подтверждает именно еврейское происхождение идеи, ныне выражаемой этим словом. Причина состоит в том, что ни в каком ином случае эти три составляющие не оказываются соединёнными в одной и той же традиции; так, в Китае, можно обнаружить интеллектуальную и общественную составляющие, более того, каждая представлена отдельным традиционным организмом, однако нравственная составляющая напрочь отсутствует даже в общественной традиции. В Индии она также отсутствует; и если законодательство здесь не является религиозным, как в исламе, то только потому, что оно полностью свободно от сентиментальности, которая одна только может придать ему особый характер нравственных

норм; что до учения, то оно здесь чисто интеллектуально, то есть метафизично, и не имеет ни малейших следов сентиментальной оболочки, которые необходимы для признания его религиозной догмой, и без которых привязка нравственных норм к принципам учения была бы совершенно недостижима.

Таким образом, становится ясно, что нравственная точка зрения, как и религиозная, подразумевает определённую сентиментальность, которая сильно развита среди представителей Запада ценой интеллектуальности. Таким образом, здесь мы имеем дело с чем-то сугубо западным, и сюда в данном случае надо отнести и мусульман, но только с особой оговоркой, что нравственность, находящаяся у них на втором месте, никогда не рассматривается ими как существующая сама по себе. Это справедливо даже без учёта внерелигиозных составляющих учения; мировоззрение мусульманина неспособно принять понятие «самодостаточной нравственности», то есть нравственности философской, идея которой возникла некогда среди греков и римлян, а в наши дни снова получает на Западе широкое распространение.

Здесь нужно сделать ещё одно замечание: мы никоим образом не разделяем мнения социологов о том, что религия — это всего лишь общественное явление; мы лишь говорим, что она включает в себя составляющую, принадлежащую социальному порядку, что, разумеется, вовсе не одно и то же, так как эта составляющая является вторичной по отношению к учению, которое само принадлежит к иному, высшему порядку; и потому религия, хотя и причастна обществу с одной стороны, в то же время является чем-то безусловно большим. Более того, в некоторых случаях всё, что включает социальная сфера, оказывается связанным с религией и зависимым от неё; так обстоит дело не только в исламе, как мы уже говорили, но и в иудаизме, где законодательство является не менее религиозным по своему характеру, но с тем важным отличием, что оно применяется только к одному народу; это также верно в отношении раннего христианства, которое

можно назвать «интегральным» и которое в те времена ещё предполагало метафизическое осуществление.

Мнение социологов справедливо только в отношении настоящего положения дел в Европе, да и то лишь при отсутствии всякого уважения к вероучению, уважения, которое утратилось только у протестантских наций; подумать только, эта теория использовалась для обоснования понятия «государственной религии», то есть религии, которая превратилась более или менее полностью в государственное ведомство, и находится под большой угрозой превращения в политический инструмент. Эта идея в некоторой степени возвращает нас к греко-римской религии, согласно приведённому выше описанию. Такое понимание, очевидно, диаметрально противоположно идее христианской цивилизации: она, предшествуя формированию наций, не смогла бы ни продолжить существование, ни восстановиться после их формирования, иначе как будучи «сверхнациональной»; с другой стороны, государственная религия всегда на деле, если не по праву, рассматривается как национальная, является ли она полностью независимой или же обнаруживает некую связь на манер внутригосударственных отношений с похожими образованиями, что всегда оставляет её первичному и главнейшему владычеству возможности уже лишь для ограниченного влияния. Первая из этих двух идей, а именно «христианская цивилизация», с необходимостью относится к католицизму в этимологическом смысле слова; вторая идея — идея «государственной религии», находит своё логичное выражение, например в галликанстве по образу Луи XIV, или англиканстве и некоторых формах протестантской религии, которые, в общем, ещё не слишком сильно деградировали. В качестве заключения можно добавить, что из этих двух западных способов понимания религии только первый, имея особые черты, принадлежащие собственно религии, мог бы отвечать требованиям настоящей традиции, такой, какой её всегда понимало восточное мышление.

Глава 5
ВАЖНЕЙШИЕ ЧЕРТЫ МЕТАФИЗИКИ

В то время как религиозная точка зрения обязательно подразумевает наличие составляющей сентиментального рода, метафизическое видение исключительно интеллектуально, и хотя мы находим такое утверждение предельно ясным и достаточным, слишком многие понимают метафизическую точку зрения, такую чуждую представителям Запада, только превратно, и потому некоторые дополнительные разъяснения не будут лишними. Наука и философия, в том виде, в каком они представлены в современном западном мире, также оказываются не лишены притязаний на интеллектуальность; и если мы не признаём эти претензии достаточно обоснованными и настаиваем на том, что целая пропасть отделяет их от метафизики, то делаем это потому, что чистая интеллектуальность, как мы её понимаем, есть нечто весьма отличное от очень расплывчатых идей, которые, как правило, обнаруживаются под этим именем.

Прежде всего следует сказать, что, используя термин «метафизика», мы не особенно заботимся об его историческом происхождении, по поводу которого остаются определённые сомнения; сам вопрос происхождения этого термина должен быть признан строго второстепенным, даже если принять точку зрения (для нас решительно немыслимую), согласно которой это слово было впервые использовано для обозначения того, что находится «после физики» в собрании трудов Аристотеля. Также мы не должны обременять себя

другими различными натянутыми толкованиями, которые некоторые авторы пытались приложить к данному слову в разные времена; в любом случае, это не причина для отказа от его использования, так как оно весьма удачно подходит для обозначения того, что и призвано выражать, по крайней мере настолько, насколько вообще может подойти хоть какой-либо термин из западных языков. Действительно, взятый в его наиболее естественном смысле, даже этимологически, он обозначает всё, что лежит «по ту сторону физики»; а под словом «физика» здесь должны пониматься естественные науки, рассматриваемые как единое целое и понимаемые самым общим образом, как это и было у древних; и ни при каких условиях это не должно соотноситься с какой-либо частной наукой, как это принято делать в настоящее время. Итак, на основании сформулированного выше понимания, мы используем слово «метафизика», и считаем необходимым раз и навсегда прояснить, что если мы и настаиваем на его использовании, то лишь по вышеописанным причинам, а также потому, что считаем нежелательным прибегать к неологизмам за исключением случаев крайней необходимости.

Теперь следует сказать, что метафизика, понимаемая таким образом, есть строго говоря, знание универсального, или, если угодно, знание принципов, принадлежащих универсальному порядку, который единственно может предъявить права на само понятие принципов; но, утверждая это, мы на самом деле не пытаемся предложить определение понятия «метафизика», так как оно вовсе невозможно по причине этой самой универсальности, которая рассматривается нами как первейшее из свойств, как то свойство, из которого вытекают все остальные. На деле, только нечто ограниченное поддаётся определению, в то время как метафизика, напротив, по самой своей природе абсолютно безгранична, и именно это не позволяет дать ей более или менее точное определение; чем точнее в данном случае пытаются его сформулировать, тем более неточным оно будет.

Следует обратить внимание, что мы говорили о познании, а не о науке; и делали мы это с целью подчеркнуть коренное различие между метафизикой, с одной стороны, и различными науками в собственном смысле слова, с другой, а именно — всеми частными и узконаправленными науками, которые сосредоточены на изучении той или другой определенной стороны индивидуальных явлений. В своей основе это не что иное, как различение универсального и индивидуального порядков, которое, тем не менее, не должно рассматриваться как противопоставление, так как не может существовать никакой общей меры или соразмерности между этими двумя понятиями. Действительно, по причине того, что их области разделены слишком широко, невозможно представить никакого противопоставления или противоречия любого рода между метафизикой и науками; и в точности то же справедливо в отношении метафизики и религии. Тем не менее нужно понимать, что это разделение, по сути, касается не столько самих рассматриваемых вещей, сколько тех точек зрения, с которых они понимаются; и это особенно важное замечание, к которому мы вернёмся позже при рассмотрении ветвей индусского учения и точной природы их внутренних соотношений. Легко заметить, что один и тот же предмет может исследоваться каждой наукой под своим особым углом зрения; всё, что может быть рассмотрено с индивидуальной и частной точки зрения, может также, через соответствующий перенос, с неменьшим успехом быть рассмотрено с универсальной точки зрения (которая никак не должна пониматься как ещё одна частная), и это же справедливо в случае вещей, которые невозможно рассмотреть с любой индивидуальной точки зрения. Таким образом, справедливо утверждать, что область метафизики включает все предметы, что и есть неотъемлемое условие для признания её универсальной, какой она и обязана быть; но относительные области разных наук остаются, тем не менее, отличимыми от области метафизики, так как последняя, не занимая то же пространство, что

и частные науки, никоим образом не является их аналогом, и поэтому сравнение результатов, полученных при помощи метафизики с результатами, полученными в любой частной науке, недопустимо.

С другой стороны, сфера метафизики вовсе не состоит из тех вопросов, в которых остальные науки несведущи из-за того, что их текущее состояние развития в той или иной мере недостаточно, как то предполагают некоторые философы, с трудом представляющие, в чём состоит вопрос; область метафизики состоит из того, что по самой своей природе лежит за пределами этих наук, и намного превосходит совокупность всего, что они способны в себя включить. Любая наука основывается на опыте в том или ином его виде, в то время как основа метафизики обязательно лежит в области того, что не может быть исследовано извне: будучи «за пределами физики», мы неизбежно находимся также и за пределами опыта. Следовательно, область каждой отдельной науки может, если наука на это способна, быть неопределённо расширена, но это не создаст ни малейшего соприкосновения со сферой метафизики.

Из сказанного выше следует, что если речь идёт о предмете метафизики, то он никогда не должен пониматься как что-либо, хоть в какой-то мере сравнимое с частным предметом какой-либо науки. Также отсюда следует, что предмет метафизики по своей сути должен быть всегда постоянным, совершенно одним и тем же, и никоим образом не может изменяться под воздействием времени и пространства; условное, случайное и изменяемое с необходимостью принадлежит к сфере индивидуального; это и есть определяющие свойства индивидуальных вещей как таковых, или, если выразиться точнее, определяющие свойства индивидуальной стороны вещей в их множественных измерениях. Там, где обнаруживается метафизика, всё, что может меняться в зависимости от места и времени, есть средство выражения или некие внешние формы, которые метафизика может принимать, и которые, с одной сторо-

ны, могут разниться в неопределённо широких пределах, а, с другой стороны, в них выражается степень знания или невежества, обнаруживаемая в данном случае среди людей; но сама по себе метафизика всегда остаётся исключительно неизменной, из-за единого, или, точнее «недвойственного», как говорят индусы, предмета, лежащего в её основе, и этот предмет, лежащий, как мы говорили, «за пределами природы», лежит также вне любых изменений: арабы выражают это в высказывании «учение о Едином едино».

Развивая это положение, мы можем добавить, что абсолютно невозможно сделать какие-либо «открытия» в области метафизики ввиду того, что для уровня познания, на котором не используются никакие частные и внешние способы исследования, всё познаваемое могло быть уже познано кем-то в любую другую эпоху; и это становится очевидным при глубоком изучении традиционных метафизических учений. Более того, даже признавая некоторую относительную ценность идей эволюции и прогресса в биологии и социологии, хотя это вовсе не доказано, им нельзя найти никакого места в метафизике; к тому же, подобные взгляды по-прежнему полностью чужды представителям Востока так же, как они были чужды и на Западе до конца восемнадцатого столетия, хотя западным народам сейчас кажется, что такие идеи неотъемлемо присущи человеческому мышлению. Это, между прочим, также подразумевает безоговорочный отказ от любой попытки применения «исторического метода» к любым идеям метафизического порядка; на деле метафизическая точка зрения сама по себе радикально противоположна исторической, или той, которую так называют, и эта оппозиция является не только вопросом метода, но также, что куда более важно, вопросом принципа, так как метафизическая точка зрения, в её неотъемлемом постоянстве, есть само отрицание идей эволюции и прогресса. Можно даже сказать, что метафизика может быть изучена только метафизически. Нельзя придавать никакого значения случайностям типа индивидуальных влияний, которые вообще не существуют

с этой точки зрения и не могут повлиять на метафизическое учение никоим образом; так как оно, принадлежа универсальному порядку, является тем самым сверхиндивидуальным и полностью недосягаемым для таких влияний. Даже обстоятельства времени и места, повторим мы снова, могут повлиять только на внешнее выражение, но не на суть учения; более того, здесь не может идти речи, как это могло бы быть в относительной и случайной области, о «верованиях» или «мнениях», которые сами по себе непостоянны, и изменяются именно по причине большей или меньшей открытости сомнениям; метафизическое же знание обязательно подразумевает непоколебимую и безоговорочную уверенность.

В самом деле, из-за того, что метафизика ни в какой мере не разделяет относительность любой науки, она с необходимостью предполагает своим неотъемлемым свойством абсолютную уверенность, но не только в силу предмета, который и есть сама эта уверенность, но также в силу метода, если это слово здесь вообще применимо, так как иначе метод, или как бы мы здесь не выразились, не будет соответствовать своему предмету. Метафизика, таким образом, с необходимостью исключает всякую неопределённость, из чего следует, что метафизические истины сами по себе не могут ни в каком виде быть оспорены. Следовательно, если в этой области иногда и происходят обсуждения и споры, то только из-за несовершенной постановки вопроса или неверного понимания этих истин. Более того, любая постановка вопроса в данном случае обязательно окажется несовершенной, так как метафизические идеи, по причине своей универсальности, никогда не могут быть выражены и даже представлены полностью, поскольку их суть постижима только чистым и «бесформенным» интеллектом; они многократно превосходят все, и особенно языковые описания, которые, в силу естественных ограничений, присущих природе языка, неполны, и потому всегда сужают область этих идей и тем самым искажают их. Языковые формулы, как и любые символы, могут служить только отправной точкой, «опорой»,

которая помогает понять то, что само по себе невыразимо; и задачей каждого является попытка понять эти символы, насколько позволяют личные интеллектуальные способности, исправляя по мере своего продвижения неизбежные погрешности формального и ограниченного выражения; также очевидно, что эти искажения будут наибольшими, когда описание должно быть передано через некоторые языки, такие как европейские, а тем более самые современные из них, которые особенно плохо приспособлены для изложения метафизических истин. Как мы уже говорили в связи с трудностями перевода и переложения, метафизика, открывая безграничные возможности, должна быть настороже, дабы никогда не упускать из вида невыразимое, которое и составляет самую её суть.

Знание, принадлежащее к универсальному порядку, по необходимости находится превыше всех ограничений, которые определяют знание индивидуальных явлений, основное из которых — различение субъекта и объекта; это снова возвращает нас к тому, что метафизика ни в каком виде несравнима с частным предметом какой угодно другой области знания, и, на самом деле, может называться предметом только по аналогии, так как для того, чтобы вообще о ней говорить, приходится использовать хоть какие-то понятия. Например, когда заходит речь о возможности обретения метафизического знания, то очевидно, что эта возможность и является самим знанием, в котором субъект и объект обязательно совмещены; и это приводит к выводу, что означенная выше возможность как таковая, если использование этого слова вообще уместно, в своей реализации не будет никоим образом напоминать разнородные действия, совершаемые по частным человеческим побуждениям. Как мы уже говорили, речь идёт о сверхиндивидуальном, а значит и сверхрациональном порядке, что ни в коем случае не означает иррациональность: метафизика не может противоречить причине, но стоит выше причин, которые имеют здесь только вторичное значение

для выражения истин, лежащих за их пределами и вне их досягаемости. Метафизические истины могут быть постигнуты только путём использования способности, или даже дарования, не принадлежащей индивидуальному порядку, и которая, по причине неопосредованности этого постижения, может быть названа «интуитивной», но только со строгой оговоркой, что эта интуиция не имеет ничего общего со способностью полностью бессознательной и чувственной, которую некоторые современные философы именуют так же, так как последняя находится полностью ниже причинности и подчинена ей. В качестве уточнения можно добавить, что способность, о которой идёт речь, есть интеллектуальная интуиция, существование которой настойчиво отрицается или даже просто игнорируется современной философией, неспособной понять её истинную природу; эту способность можно также назвать чистым интеллектом, следуя примеру Аристотеля и его последователей-схоластов, так как для них интеллект определялся как способность к непосредственному постижению принципов. Аристотель положительно утверждает*, что «интеллект истинней науки», из чего следует, что он истинней причинности, на которой основывается наука; Аристотель также говорит, что «нет ничего истинней интеллекта», так как это безошибочно вытекает из его непосредственности при соприкосновении с принципами, а также потому, что, не будучи на деле отличимым от своего объекта, он отождествляется тем самым с самой истиной. Это и составляет основу абсолютной метафизической уверенности; и можно видеть, что часто ошибка возникает только из-за обращения к причинности, которая примешивается при попытке выразить истины, постигнутые при помощи интеллекта, так как любая причина уязвима вследствие её дискурсивного и опосредствующего характера. Более того, вследствие несовершенства и ограниченности любых выражений, ошибка оказывается неизбежной в форме, если не в содержании: как бы точно не формулировалось выраже-

* Аристотель. *Аналитика вторая*. Книга II.

ние — оставшееся за его пределами всегда будет неизмеримо больше включённого; но этот неизбежный изъян выражения не содержит ничего положительного, и, основываясь на частичной и неполной формулировке всеохватывающей истины, просто означает истину уменьшенную.

Теперь уже возможно осознать глубочайшую разницу между метафизическим и научным знанием: первое является порождением чистого интеллекта, имеющего своей областью универсальное; второе целиком основано на причинности и имеет своей областью общее, поскольку, как было сказано Аристотелем, «нет иной науки кроме науки об общем». Однако нельзя ни в коем случае путать универсальное с общим, как это часто делают западные логики, которые не выходят за пределы общего даже тогда, когда, по их мнению, обращаются к универсальному. Точка зрения наук, как мы это показали, принадлежит к индивидуальному порядку; потому что общее не противопоставляется индивидуальному, но только частному, ибо не является ничем иным кроме расширенного индивидуального; более того, индивидуальное может быть неопределённо расширенно, не меняя при этом своей природы и не выходя за свои чётко определённые ограничения; и поэтому мы говорим, что область науки может быть неопределённо расширена без того, чтобы когда-либо присоединиться к метафизике, от которой она будет так же отделена, как и всегда, потому как одна метафизика включает знание универсального.

Мы считаем, что уже достаточно сказали о природе метафизики и вряд ли скажем что-то ещё до того, как приступим к изложению самой доктрины, для которого сейчас ещё не время; но, так или иначе, эти пояснения будут расширены в последующих главах, особенно когда мы дойдём до обсуждения разницы между метафизикой и тем, что сегодня на Западе обычно называют философией. Всё сказанное может быть применено безо всяких оговорок к любым традиционным учениям Востока, невзирая на огромную разницу в форме, которая может скрыть их фундаменталь-

ное единство от взгляда случайного наблюдателя: понятие метафизики одинаково соответствует даосизму, индусскому учению, а также внутренним и нерелигиозным сторонам ислама. Но можно ли найти нечто подобное в западном мире? Если обратиться к нынешнему положению вещей, то можно дать только отрицательный ответ, так как то, что современное философское мышление иногда удовлетворённо называет метафизикой, не имеет никакого отношения к изложенным только что идеям; хотя немного позже мы ещё рассмотрим этот вопрос подробнее. Тем не менее, сказанное нами об Аристотеле и учении схоластов показывает, что, по крайней мере в каком-то объёме, если даже не в полном, метафизика на Западе, существовала; и несмотря на эту важную оговорку, есть все основания утверждать, что это было нечто, не имеющее ничего равноценного в современном мышлении и находящееся полностью за пределами его понимания. С другой стороны, если вышеприведённая оговорка и необходима, то только потому, что, как мы говорили ранее, существуют определённые ограничения, которые, похоже, присущи всей западной интеллектуальности, по крайней мере со времён классической античности; мы уже обращали внимание на это, когда упоминали, что греки не имели понятия о Бесконечном. Кроме того, почему представители современного Запада, считая себя постигшими Бесконечное, всегда представляют его как пространство, которое может быть только неограниченным, и почему они настаивают на смешении Вечности, которая с необходимостью покоится во вневременном, с бессрочностью, которая есть просто неограниченное расширение времени, при том, что такие ошибочные представления не встречаются среди представителей Востока? Дело в том, что западное мышление, будучи склонным почти исключительно к изучению чувственных предметов, не является приспособленным для постижения явлений с помощью воображения, вплоть до того, что всё недоступное чувственному представлению кажется ему по этой причине также и немыслимым; хотя даже у греков

способность воображения имела перевес над всеми прочими способностями. Это, очевидно, полностью противоположно чистому мышлению; при таких условиях не может существовать интеллектуальности в действительном смысле этого слова, а следовательно, также и метафизики. Можно прибавить сюда и другое общее смешение, а именно — смешение рационального с интеллектуальным, и тогда станет ясно, что предполагаемая среди представителей Запада, особенно в наши дни, интеллектуальность, в действительности являет собой не более чем использование сугубо индивидуальных и формальных* способностей в областях причинности и воображения; и тогда становится возможным понять, какая пропасть отделяет их от Восточной интеллектуальности, для которой реальным и ценным является только знание, проистекающее из глубин универсального и бесформенного.

---

* Следует уточнить, что г-н Генон использует термины «форма» и «формальный» в их обычном, а не в схоластическом значении. — *Прим. пер. англ. изд.*

Глава 6
МЕТАФИЗИКА И ТЕОЛОГИЯ

Вопрос, который мы сейчас собираемся рассмотреть, не актуален для Востока ввиду отсутствия там религиозной точки зрения, для которой естественно присущ теологический образ мысли; однако это справедливо для ислама, где этот вопрос сведётся к исследованию точного соотношения двух сторон традиции, религиозной и нерелигиозной, которые так же справедливо можно назвать теологической и метафизической. На Западе же, в свою очередь, подобный вопрос не может возникнуть в связи с отсутствием метафизической точки зрения; хотя на деле она прослеживается в учении схоластов, которое является как теологическим, так и метафизическим, однако, как мы уже сказали, в отношении второго компонента оно было достаточно ограничено; и, так или иначе, данный вопрос не был прояснён исчерпывающим образом. Его общее рассмотрение, таким образом, приобретает тем большую значимость, так как обязательно повлечёт сравнение двух разных способов мышления, а именно метафизического и религиозного.

Как мы уже сказали, только точка зрения метафизики является универсальной и потому безграничной; соответственно, любая другая точка зрения является более или менее частной и по самой своей природе подчинённой некоторым ограничениям. Мы уже показали, что это применимо, например, к научному подходу, и также покажем, что это относится ко многим другим точкам зрения, кото-

рые обычно объединяются под расплывчатым названием философии, но позиция которых, между тем, не слишком отличается от действительно научной, хотя обосновывается с ещё большими, если не сказать — ещё более неоправданными, притязаниями.

То же неотъемлемое ограничение, проявляющее себя в большем или меньшем сужении области познания, свойственно также и богословской точке зрения; иначе говоря — она тоже является частной точкой зрения, хотя и не в том же смысле, что и точка зрения любой из наук, поскольку её границы не сужают предмет до столь малой области; в самых общих чертах это можно объяснить тем, что богословие в некотором смысле приближается к метафизике заметно ближе, чем все науки, что требует более тонкого восприятия, чтоб отличить его от метафизики, и здесь смешение может возникнуть проще, чем в любом другом случае. Избежать подобных ошибок, конечно, было невозможно, и они привели в итоге к переворачиванию нормальных отношений, которые должны нормальным образом сохраняться между метафизикой и богословием, и потому даже в эпоху Средневековья, которое, как бы то ни было, было единственным периодом истинно интеллектуального развития Запада, метафизика рассматривалась только как производная от богословия, не будучи, к тому же, достаточно защищённой от рассуждений чисто философского рода; и это стало возможным ввиду того, что схоластическое учение оставалось неполным, и в итоге универсальность, которая как раз и обеспечивает отсутствие ограничений, так и не была достигнута; метафизика была действительно усвоена лишь в некоторых пределах, а существование более высоких уровней учения осталось вне поля зрения. Это позволяет простить непонимание, возникшее в то время; нет сомнения, что греки, от которых схоласты получили знание метафизики, заблуждались бы точно так же, обладай они чем-либо аналогичным богословию в иудео-христианских религиях; а это возвращает нас к сказанному выше, а именно

к тому, что представители Запада, даже бывшие настоящими метафизиками в своих пределах, никогда не знали метафизики во всей её полноте. Тем не менее могли быть и исключения, так как, как мы уже указывали ранее, ничто в принципе не препятствует существованию в любую эпоху и в любой стране людей, способных к усвоению полного метафизического знания; это возможно даже на современном Западе, хотя, безусловно, не благодаря его беспорядочному мировоззрению, которое создаёт для этого все возможные препятствия. В любом случае стоит заметить, что если такие исключения и существовали, то этому нет никаких письменных подтверждений, и общеизвестные факты никак не помогут проследить их влияние; между тем, отсутствие прямых свидетельств не доказывает ничего отрицательного, а также оно не должно вызывать удивление, так как если такие случаи и имели место, это могло происходить только при особых обстоятельствах, природу которых мы не можем здесь обсуждать.

Возвращаясь к главной теме напомним читателю, что уже указали основную разницу между метафизическим учением и религиозной догмой — метафизическое учение является чисто интеллектуальным, в то время как религиозная точка зрения обязательно имеет сентиментальную составляющую, которая сказывается на всём учении и не позволяет сохранить позицию беспристрастного наблюдения; именно это свойственно богословию, хотя в степени, во многом зависящей от его школы. Эмоциональный элемент нигде не играет такой большой роли, как в «мистической» форме религиозной мысли; и здесь мы, пользуясь возможностью, подчеркнём, что, вопреки общепринятому мнению, мистицизм, будучи неотделимым от религиозной точки зрения, полностью неизвестен на Востоке. В столь широко распространённом заблуждении, когда описывают как мистические некоторые восточные идеи, ничего мистического в себе не содержащие, можно видеть ещё один пример свойственной представителям Запада склонности находить

повсюду образ мысли, присущий в действительности только им самим; но мы не будем здесь углубляться в этот вопрос, так как его рассмотрение увело бы нас слишком далеко.

Влияние сентиментальной составляющей очевидно снижает интеллектуальную чистоту учения, и справедливо сказать, что она, несомненно, является отклонением от метафизического способа мышления; такое отклонение на современном Западе, в области, где оно стало всеобщим и значительным, было во многом неизбежно и даже в некотором смысле необходимо для приспособления к образу мысли людей, для которых было предназначено учение, людей, у которых чувства были сильнее интеллекта по причине всё нарастающего их перевеса, достигшего наивысшей точки в наши дни. Но это не отменяет того, что чувства являются условными и случайными, и потому любое учение, которое взывает к ним и на которое они откликается, также не может не быть условным и случайным; особенно это заметно в необходимости «утешения», с которым религиозная точка зрения тесно связана. Истина, сама по себе, не обязана быть утешительной, и если кто-либо находит её таковой, то тем лучше для него, так как испытываемое утешение не исходит из самого учения, но только лишь из души самого человека и из частных предрасположенностей его собственной сентиментальности.

Следовательно, учение, приспосабливающее себя к потребностям сентиментальных существ и обязующееся тем самым нарядиться в сентиментальное одеяние, именно по этой причине и не может отождествляться с абсолютной и полной истиной; значительные изменения в форме учения, привнесённые добавлением идеи утешения, соответствуют и обуславливаются интеллектуальным падением той части человечества, к которой такое учение обращается. Рассмотренное под другим углом, именно это свойство способствовало возникновению столь различных конфессий; отсюда и их взаимная несовместимость, несмотря на интеллектуальное тождество, при том что истина, в какой бы степени

она не присутствовала, может быть понята только одним путём, чего не скажешь о чувстве, и потому религия, в своём стремлении удовлетворить потребности чувств, вынуждена тщательно приспосабливать свою форму к их многообразию, которое целиком определяется расой и эпохой. Однако это не означает, что все религиозные формы одинаково страдают в части вероучения от разрушающего действия сентиментализма, и оттого постоянно нуждаются в изменении; например, сравнение католицизма и протестантизма в этом отношении очень показательно.

Теперь ясно, что богословская точка зрения есть только сужение метафизической, подразумевающее, к тому же, определённое её изменение; богословие есть приложение метафизики к частным условиям, можно сказать — способ приспособления, определяемый природой условий, которым он должен отвечать, так как эти особые требования, в конце концов, и являются единственной причиной его применения. Из этого следует, что любая богословская истина, при условии её вынесения за пределы частной формы выражения, может быть понята как соответствующая метафизическая, для которой это будет чем-то в роде перевода на иной язык, хотя это и не означает равнозначности этих двух порядков: читателю следует вспомнить сказанное выше, а именно то, что всё, что может быть рассмотрено с индивидуальной точки зрения, всегда может рассматриваться и с универсальной, хотя это никак не меняет их огромного удаления друг от друга.

Если взглянуть с другой стороны, то надо заметить, что некоторые, хотя и не все, метафизические истины могут быть переведены на богословский язык, и именно в таких случаях надо принимать во внимание множество вещей, которые не могут быть включены в любую индивидуальную точку зрения, и которые посему принадлежат исключительно к сфере метафизики; универсальное во всей его полноте не может быть ужато до любой частной точки зрения, так же как оно не может быть заключено

в какую-либо форму, что на деле значит то же самое. Даже если какие-то истины могут претерпеть перевод, любая формулировка будет незавершённой и частичной, и то, что остаётся неохваченным, даёт точное представление о разнице между точками зрения богословия и чистой метафизики. Это может быть подтверждено множеством примеров; но сами эти примеры, поскольку они нуждаются в объяснении, повлекут за собой развитие учения, которому здесь не место: один характерный пример такого рода можно найти при сравнении метафизической идеи освобождения в индусском учении и богословской идеи спасения в западных религиях; эти два понятия сущностно различны, и только некоторые востоковеды ввиду недостатка понимания оказались ответственны за попытки уравнять их, впрочем, только путём словесных рассуждений. К слову заметим, что подобные случаи должны служить предостережением против другой возможной опасности: если индусу, которому чужды западные идеи, сказать, что европейцы под словом «спасение» понимают то же, что и он под *мокша*, у него, само собой, не будет причин оспаривать это утверждение или сомневаться в его точности, и если он не будет более полно информирован, это в дальнейшем приведёт к употреблению им слова «спасение» для описания понятия, которое не имеет в себе ничего богословского; в данном случае непонимание будет взаимным, и ошибку вследствие её большей запутанности станет ещё сложнее устранить. То же применимо и к ошибочному пониманию, приравнивающему метафизическую точку зрения к точке зрения западной философии: мы можем вспомнить случай, когда мусульманин согласился с определением «исламский пантеизм», применённым к учению о «Высшем Тождестве»; но как только ему объяснили, что действительно стоит за этим словом, на примере трудов Спинозы, он тут же с негодованием отверг это определение.

Чтобы показать, к чему приводит перевод метафизических истин на богословский язык, мы ограничимся очень

простым примером: первая же метафизическая истина «Сущее есть»*, выраженная религиозным или богословским языком, будет выражена как «Бог есть»; но эти два утверждения не будут строго равнозначны, если только не принимать условно Бога за Универсальное Сущее, что чаще всего не имеется ввиду, или если не отождествлять бытие с чистым Сущим, что метафизически неверно. Несомненно, этот пример, из-за своей излишней простоты, не позволяет судить о более глубоких уровнях богословских идей; но даже в таком виде он может стать поучительным, так как вскрывает смешение двух соотносимых точек зрения, породившее бесконечные разночтения, связанные с известным «онтологическим аргументом», который сам является следствием указанного смешения.

Также при рассмотрении этого примера можно отметить, что богословские идеи, не будучи, как чисто метафизические, недоступными индивидуальным отклонениям, могут различаться от одного индивидуума к другому, и эти вариации обязательно основываются на отклонениях в рассмотрении самой основополагающей идеи, а именно самого понятия Божественности: говорящим о таких вопросах как «обоснование существования Бога», если они хотят понять друг друга, надо было бы увериться, что, произнося слово «Бог», они подразумевают одно и то же; и часто окажется, что это далеко не так, а потому вероятность прийти к согласию для них не больше, чем для говорящих на разных языках. Серьёзный антиметафизический уклон, общий для

* В паре понятий французского языка *«être»* и *«existence»* или английского *«being»* и *«existence»* первое является внутренним и самодостаточным, а второе — внешним, подчинённым и обусловленным (*экс* — вне, наружу; и *стха* — стоять, направляться). В русском языке внутренним и главным является «суть», «сущее» (санскр. *сат* — суть, истина), а внешним и обусловленным — «бытие» (санскр. *бху* — быть, становится, проявляться). Именно таким образом эти понятия использованы при переводе. Это противоречит устоявшейся в последние века практике и сразу отсекает все наслоившиеся философские трактовки, что оставляет нас в пространстве чистой и прозрачной этимологии. — *Прим. пер.*

представителей Запада, и обусловливающий, строго говоря, «антропоморфизм», особенно обнаруживается в области индивидуальных вариаций, которые всё же никоим образом не должны осуждаться официальным богословием; но это требует дальнейших пояснений, которые позволят нам рассмотреть весь вопрос под другим углом.

Глава 7
СИМВОЛИЗМ И АНТРОПОМОРФИЗМ

Слово «символ» в наиболее общем значении может быть применено к любому формальному выражению учения — устному, зрительному и любому другому; слово предназначено только для символизирования идеи, которая составляет суть высказывания и содержится в нём настолько, насколько это возможно, то есть является чувственным представлением и аналогией идеи на ином уровне. Символизм, понимаемый таким образом, то есть служащий только для обозначения идей и сверхчувственных понятий при помощи форм и образов, понятных для человеческого ума, очевидно является естественной, неотъемлемой и самопроизвольно проявляющейся особенностью человеческого мышления; и язык является ярчайшим примером этого. В более узком смысле можно говорить также о частном символизме, продуманном и взвешенном, который до некоторой степени сохраняется в своих образах в традиционном обучении; честно говоря, между этими двумя символизмами не существует точной границы; так, нет сомнения в том, что письменность в своём истоке была повсюду идеографической, то есть сущностно символической, пусть даже в более узком из упомянутых выше значений, и неважно, что ныне она сохранилась в том же виде только в Китае. Как бы то ни было, в целом символизм гораздо более свойственен восточному мышлению, чем западному; это становится совершенно понятным, если учесть, что символизм предоставляет куда

менее суженные, чем у обычного языка, возможности выражения; подразумевая намного больше, чем выражая, он помогает постигнуть то, что не может быть заключено в слова.

Действительно, символизм, неотъемлемая безграничность* которого ничуть не исключает абсолютно математическую точность, примиряя тем самым внешне противоположные качества, является естественным языком метафизики; более того — изначально метафизические символы могут также выступать как религиозные при условии некоторого приспособления, параллельного приспособлению самого учения. К примеру, все ритуалы являются по сути символическими, независимо от своей предметной области, и их смысл всегда может быть перенесён в область метафизики, как и суть того учения, к которому они относятся; даже для сугубо социальных ритуалов, при попытке разгадать глубинную причину их существования придётся перейти от прикладной области, которая содержит непосредственно определяющие их условия, к сфере принципов, которая и есть их традиционный источник, всегда метафизический в своей основе. Мы не пытаемся утверждать, что ритуалы есть не более чем чистые символы; они несомненно символичны, и иначе и быть не может, так как в противном случае они утратили бы всякий смысл, но в то же время необходимо понимать, что они обладают собственной эффективностью, позволяющей им служить средством осуществления, ведущего к конечной цели, ради которой они были установлены и которой подчинены В религиозной сфере здесь можно упомянуть католическое истолкование силы таинств, в то время как с метафизической точки зрения здесь обнаруживаются принципы, лежащие в основе некоторых путей осуществления, к которым мы вернёмся позже, и именно это позволяет нам говорить о строго метафизических ритуалах. Более того, можно сказать, что каждый символ, будучи обязанным служить опорой познания, также наделён

* О Бесконечном и неограниченном — см. работу *Множественные состояния бытия. — Прим. пер.*

более чем полной действенностью; и религиозное таинство, само по себе, в той мере, в какой оно является чувственно воспринимаемым знаком, действительно играет подобную роль, являясь опорой «духовного влияния», которое делает таинство инструментом немедленного или отложенного психического восстановления; и так же как в этом параллельном случае, исходя из способностей восприятия того или иного индивида. С этой точки зрения ритуал остаётся частной формой символа: он является, так сказать, символом «в действии», но только если символ принимается за то, чем он является на самом деле, а не берётся только во внешнем и случайном представлении: здесь, как и при изучении текстов, нужно учиться видеть между строк, чтобы найти «дух».

Именно это, по той или иной причине, чаще всего и не удаётся представителям Запада, типичными примерами чего являются ложные толкования ориенталистов, рассматривающие исключительно форму и потому искажающие изучаемые символы таким же образом, как западное мышление, взятое в целом, самопроизвольно искажает большинство символов, с которым ему приходится столкнуться. Ошибка в данном случае обусловлена предрасположенностью к восприятию через чувства и воображение: принятие самого символа за то, на что он указывает, вследствие неспособности подняться к его чисто интеллектуальному содержанию, есть глубочайшее заблуждение, лежащее у истоков любого «идолопоклонства», сообщая этому понятию его точнейший смысл с той же прозрачностью, как это делает ислам. Когда от символа не остаётся ничего, кроме внешней оболочки, исчезает как его основание, так и действительная ценность; и символ становится тогда всего только «идолом», то есть пустым изображением, а его сохранение становится тогда ничем иным как предрассудком — до тех пор, пока не объявляется некто, наделённый пониманием, достаточным для действительного восстановления, полностью или частично, всего утраченного символом, или хотя бы тех составляющих, которые он перестал содержать в нераскрытом состоянии.

Это относится к следам, оставленным каждой традицией, истинный смысл которой уже предан забвению, и особенно к любой религии, которая в результате общего непонимания со стороны своих приверженцев была низведена до уровня внешнего формализма; мы уже упоминали, что наиболее ярким примером такого вырождения является религия греков. И опять же, среди греков можно наблюдать крайнюю форму склонности, неотделимой от идолопоклонства и материализации символов, а именно — склонности к антропоморфизму: они не принимали своих богов за образы тех или иных принципов, а изображали их определёнными существами в человеческих формах, подверженными человеческим чувствам и действующими как люди; эти боги не обладали для греков ничем, что позволяло бы отличать их самих от форм, в которые их одела поэзия и искусство, в результате чего они перестали быть чем-либо, кроме самих этих форм.

Уже само подобное сведения до уровня человеческого понимания может стать предпосылкой к теории, названной по имени изобретателя «евгемеризмом», согласно которой боги были изначально не более, чем выдающимися людьми; в самом деле, невозможно зайти дальше в грубейшем непонимании, даже более грубом, чем у некоторых современников, которые отказываются видеть в древних символах что-то большее, чем изображение или попытку объяснения различных природных явлений; известная всем слишком хорошо теория «солярных мифов» является наилучшим примеров такого толкования. «Мифы», как и «идолы», никогда ни были ничем, кроме неверно понятых символов: первые в области речи соответствуют вторым в зрительной области; поэзия греков порождала мифы, так же как изобразительное искусство — идолов; но среди людей, которым, как и представителям Востока, натурализм и антропоморфизм в равной мере чужды, ни первое, ни второе из заблуждений возникнуть не могло, в отличие от воображения западных людей, которые сами себя определили толкователями вещей, которые они совершенно не способны понять. Натурали-

стическое толкование в действительности переворачивает нормальный порядок: явление природы, как и что угодно другое принадлежащее к чувственному порядку, может быть использовано как символ идеи или принципа, а использование символа может происходить только на основании того, что он принадлежит ко внешнему по отношению к символизируемой вещи порядку. Подобным образом, среди людей очевидно существует общая и естественная склонность использовать человеческую форму в целях символизма, что собственно и составляет антропоморфизм, который не является сам по себе лучшим или худшим чем, например, использование геометрических фигур или любого другого способа представления, но только до тех пор, пока человек не начинает подменять истинное содержание символа тем, что при помощи него изображалось.

В Индии и Китае невозможно встретить ничего подобного этим греческим склонностям, и символы, основанные на человеческой форме, несмотря на повсеместное использование, никогда не превращались здесь в «идолов»; и в этом отношении нужно также заметить, насколько символизм противоположен западному пониманию искусства: нет ничего менее символичного, чем «классическое» греческое искусство, и ничего более символичного, чем искусства восточные; но там, где искусство рассматривается только как способ выражения и донесения определённых интеллектуальных идей, оно очевидно не может рассматриваться как нечто самодостаточное, как это обычно случается среди народов с преобладающей сентиментальной направленностью мышления. Именно такие народы естественным образом приходят к антропоморфизму, и стоит также заметить, что по той же причине среди них зарождается религиозная точка зрения, хотя религия всегда пыталась выступать против или даже сражаться с проявлениями этой склонности, даже когда более или менее искаженное в народном сознании понимание религии и становилось основанием для таких отклонений. Народы, называемые семитскими, а именно

евреи и арабы, в этом отношении близки западным: на самом деле нет другого основания для запрета любых символов в человеческой форме, общего для иудаизма и ислама, с тем только исключением, что в исламе он не так строго применяется среди персов, для которых применение символов такого рода представляет меньшую опасность, потому как обладая намного более восточным мировоззрением и, к тому же, будучи представителями иной расы, они куда менее склонны скатиться до антропоморфизма.

Эти последние замечания позволяют нам упомянуть идею «творения» (*creation)*. Это понятие, чуждое всем представителям Востока за исключением мусульман настолько же, насколько оно было чуждо греко-римской античности, оказывается на проверку чисто иудейским по происхождению. Обозначающее его слово действительно латинское по форме, но изначально не содержало значения, вложенного христианством, так как глагол *creare* не значил ничего кроме «делать», и смысл корня *kṛ*, тождественного корню латинского слова, всегда сохранялся в санскрите; а произошедшее здесь изменение значения имело глубокие, и, как мы уже говорили, близкие к случаю со словом «религия», причины.

Нет сомнений в том, что именно от иудаизма эта идея передалась христианству и исламу; и причина здесь точно та же, что и в случае запрета антропоморфных символов. На деле склонность понимать Бога как «существо» более менее аналогичное индивидуальному, и особенно человеческому, где бы она ни обнаруживалась, обязательно имеет следствием стремление рассматривать Бога только как «демиурга», то есть как воздействие, применённое к «материи», рассматриваемой как внешняя по отношению к нему, что является способом действия только индивидуальных существ. При таких условиях, в целях сохранения за ним божественного единства и бесконечности, стало необходимым решительно утверждать, что Бог «создал мир из ничего», что равнозначно «из ничего, что было бы внешним по отношению к Нему», так как иначе он был бы ограничен создаваемой

тем самым изначальной и несводимой двойственностью. В данном вопросе ересь богословия равнозначна выражению метафизической бессмыслицы, что обычно и происходит; но эта опасность, стремящаяся к нулю для чистой метафизики, стала весьма реальной с религиозной точки зрения, так как в этой производной форме метафизики нелепость уже не является настолько же очевидной. Богословская идея «творения» есть соответствующий перевод или представление идеи «универсального проявления», сделанный таким образом, каким она будет лучше соответствовать мышлению западных народов; следовательно, это не равнозначные понятия уже ввиду того, что им заведомо присуще отличие мировоззрений, которые их породили; что есть ещё один пример того, о чём мы говорили в предыдущей главе.

Глава 8
МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

Как мы уже говорили, метафизика глубоко отличается не только от науки, но и от всего того, что люди Запад, особенно в наши дни, относит к философии, объединяя под этим именем многие разнородные и даже вообще несовместимые друг с другом учения. Сейчас не имеет особого значения, что именно древние греки первоначально понимали под термином «философия»; включая в него, похоже, всё человеческое знание в пределах своего понимания; мы здесь собираемся говорить только о том содержании, которое вкладывается в это понятие в наши дни. Прежде всего, нужно заметить, что когда бы настоящая метафизика ни появлялась на Западе, её постоянно пытались соединить с вопросами более частного и специального характера для того, чтобы включить и метафизику, и эти вопросы в некое целое носящее имя философии; это доказывает, что на Западе сущностные свойства метафизики, посредством которых она и отличается от всего прочего знания, никогда не были выявлены достаточно точно. Можно пойти ещё дальше и сказать, что рассмотрение метафизики как раздела философии, либо путём помещения её на уровень относительных наук, или даже путём признания её «первичной философией», как это делал Аристотель, указывает на глубочайшее непонимание её истинной области и качества универсальности; как абсолютно всеобъемлющее не может быть частью чего-либо, так и ничто не может содержать универсальное в качестве своей

части. Это является очевидным свидетельством неполноценности западной метафизики, которая, к тому же, во всех своих проявлениях ограничивается учением Аристотеля и схоластов, так как, за исключением немногих разрозненных фрагментов, о которых известно недостаточно, чтобы говорить хоть с какой-то определённостью, никакое иное истинно метафизическое учение не встречается на Западе, по крайней мере со времён классической античности, даже если иметь в виду под метафизикой учение с примесью науки, богословия или других преходящих составляющих; хотя мы и рассматриваем здесь учение александрийцев, которые испытали на себе прямые восточные влияния.

Если рассматривать современную философию в целом, то можно сказать, что её точка зрения ничем не отличается от научной: и в том и в другом случае эта точка зрения является рациональной, или, по меньшей мере, стремится к этому, и всякое знание, заключаемое в причинной области, называется ли оно философским или нет, и есть, строго говоря, знание научное; стремясь быть чем-либо ещё, оно лишается всякой, даже относительной, ценности, приписывая себе тем самым область и значение, которые ему не принадлежат: такие случаи следует относить к псевдометафизике. Кроме того, различение областей философии и науки всё же является оправданным, потому как первая содержит, среди прочих составляющих, некоторые науки, которые являются такими же обособленными и чётко определёнными, как любые другие, не обладая при этом никакими качествами, придающими им преимущественную важность; такие науки как, например, психология и социология, называют философскими только в силу привычки, не основываясь на каком-либо логическом аргументе; философия, если выразиться кратко, обладает только мнимым и, если угодно, историческим единством, и сложно даже сказать, почему теперь не принято включать в неё также и другие науки, как это делалось раньше. С другой стороны, некоторые науки, в прежние времена относимые к философским, уже

не считаются таковыми в наши дни; то, что они получили более широкое развитие, является достаточным основанием для выделения их из неопределённой совокупности философских наук несмотря на то, что по сути они нисколько не изменились; и если некоторые науки всё ещё относят к философским, то это уже не более чем отголосок того широкого понимания, которое греки изначально придавали философии, которая включала в себя все науки.

Из сказанного нами ясно следует, что настоящая метафизика не может быть связана более тесно с психологией, чем она связана, например, с физикой или физиологией: всё это — естественные науки, то есть науки физические в первичном и общем смысле этого слова. Ещё менее метафизика может быть признана хоть каким-то образом зависящей от этих частных наук: стремление некоторых философов дать ей основание в психологии, простительно только на основании их полного невежества относительно того, чем является метафизика на самом деле, такое стремление может быть приравнено здесь попытке поставить универсальное в зависимость от индивидуального, основать принцип на его более или менее отдалённом и непрямом следствии, что в данном случае также неминуемо приведёт к антропоморфизму, то есть заведомо антиметафизическому пониманию. Метафизика непременно должна быть самодостаточной, так как она — единственный вид знания, который является непосредственным и абсолютным, и не может основываться ни на чём другом кроме самого себя на том основании, что она содержит знание универсальных принципов, из которых выводится всё остальное, включая предметные области всевозможных наук. Если упомянутые выше науки и обособили свою предметную область от этих принципов для того, чтобы рассматривать вещи со своей особой точки зрения, это вполне оправдано, поскольку, если бы они напрямую соотносили предмет своего исследования с универсальными принципами, то неизбежно пересекли бы границы той специальной области, где полученные в этих

науках знания только и могут применяться. Это последнее наблюдение также показывает, что данные науки ни в коем случае не могут быть основаны непосредственно на метафизике; относительный характер той точки зрения, которую эти науки представляют, обеспечивает им некоторую самостоятельность, и непонимание этого может привести только к ненужным противоречиям; эта ошибка, общепринятая во всей современной философии, была впервые совершена Декартом, метафизика которого, к тому же, была не более чем псевдометафизикой, и к тому же он интересовался ею только как вводной ступенью к своей физике, которую тем самым просто хотел наделить более серьёзным основанием.

Если обратиться к логике, мы обнаружим, что она занимает несколько обособленное место среди всех тех наук, о которых мы говорили; все они являются эмпирическими науками, так как основываются на результатах наблюдения. Логика также является особой наукой, будучи ничем иным как знанием о неотъемлемо присущих человеческому пониманию законах; но её связь с метафизикой намного непосредственнее, так как то, что называется логическими принципами, есть простое применение в сфере обусловленного истинных принципов универсального порядка: это позволяет произвести с ними соответствующий перенос, как это было возможно в отношении богословия. Те же соображения равно применимы и к математике: эта наука, хотя и неизбежно ограниченная количественной областью, применяет в своей сфере некоторые относительные принципы, являющиеся прямым приложением определённых универсальных принципов. Рассматривая область наук в целом, можно сказать, что логика и математика могут быть названы двумя науками, наиболее близкими к метафизике; но то, что они подпадают под общее определение научного знания, будучи ограниченными рамками причинности и индивидуальными идеями, свидетельствует о том, что они радикальным образом отличаются от чистой метафизики. Это разделение не позволяет придать сколько-нибудь важное значение

точкам зрения, которые объявляются состоящими из совмещения логики и метафизики, как например «теории познания», которая сыграла такую важную роль в современной философии; сведённые к тому, что можно признать только их разумными составляющими, эти теории принадлежат уже только к чистой и простой логике; в тех же случаях, когда эти теории выходят за пределы логики, они являются не более, чем псевдометафизическими фантазиями, лишенными всякого основания. В традиционном знании логика может занимать место только второстепенной и зависимой отрасли, как это и происходит в Китае и Индии; подобным образом и космология, которая изучалась на Западе в Средние века так же, как и на Востоке, но которая игнорируется современной философией, является в действительности, как мы уже убедились, только приложением метафизических принципов к частной точке зрения в определённой сфере; мы вернёмся к этому позже при рассмотрении индусских учений.

То, что было только что сказано об отношении между метафизикой и логикой, возможно, удивит тех, кто привык считать логику в некотором роде преобладающей над всем возможным знанием, основываясь на том, что исследование любого рода должно подчиняться её законам; тем не менее совершенно очевидно, что метафизика, как раз по причине своей универсальности, уже не может зависеть ни от логики, ни от какой-либо другой науки; и ошибка в данном случае состоит в предположении, что всё знание находится исключительно в области причинности. Как бы то ни было, в этом отношении важно провести различие между самой метафизикой, как чисто интеллектуальным познанием, и её формальным выражением; в то время как первое полностью свободно от индивидуальных ограничений, а тем самым и от ограничений причинности, второе, насколько оно вообще возможно, в лучшем случае является переводом метафизических истин в пространство дискурсивного и рассудочного, так как само устройство человеческого языка не позволяет ему быть никаким другим. Логика, как и математика, есть

исключительно рациональная наука; и представление метафизики может формально принимать подобный вид, но только формально, и если оно должно в таком случае подчиняться законам логики, то только потому, что сами эти законы имеют метафизическое основание, без которого они не имели бы силы; в то же время, обладая действительно метафизическим содержанием, это представление должно, как мы уже показали, быть изложено так, чтобы оставлять место для таких идей как Бесконечное, которое и есть ядро самой метафизики.

Что касается нравственности, или этики, как её сейчас принято называть, при рассмотрении составляющих религии мы уже частично объяснили, что она включает в себя, но теперь следует обратиться именно к её философскому пониманию, насколько оно отделимо от понимания религиозного. Во всём философском знании нет ничего более относительного и случайного, чем этика; действительно, она более уже не представляет собой даже ограниченного знания, будучи лишь более или менее связным скоплением предположений, цели и область применения которых являются только практическими вопреки иллюзиям, которые слишком часто питают по этому поводу. На самом деле это только изложение правил, применимых к человеческой деятельности, надобность в которых может возникать только на социальном уровне, поскольку эти правила были бы лишены смысла, если бы не обстоятельство, что человеческие индивидуумы живут скученно, в более или менее организованных группах; более того, эти правила, вместо того чтобы рассматриваться с чисто социальной точки зрения, как это происходит на Востоке, изложены строго в согласии с моралью, которая чужда большей части человечества. Мы уже видели, как она смогла найти место среди религиозных идей, тем самым связывая общественное устройство с учением, которое было подвергнуто влияниям сентиментального рода; но, даже не касаясь этого частного случая, трудно найти какое-то оправдание для существования этики.

Вне религиозной точки зрения, действительно допускающей этику, всё связанное с этим порядком вещей должно быть логически сведено к набору условностей, установленных и соблюдаемых единственно с целью сделать жизнь в обществе возможной и приемлемой; но если бы этот договорной характер этики был открыто признан, и она получила бы соответствующее место, не шло бы и речи об этике философской. Этика есть не более чем вторгшаяся в очередную область сентиментальность, желающая найти пищу для удовлетворения своих собственных потребностей, изобретающая эти условности и выдающая их за то, чем они не являются, что приводит к возникновению разнообразных теорий, некоторые из которых остаются явно сентиментальными как по форме, так и в своей основе, в то время как другие прикрываются большей или меньшей рациональностью. Более того, если этика, как и всё, что связано с текущими общественными условиями, изменяется в широчайших пределах в соответствии с обстоятельствами места и времени, то порождённые ею частные этические теории, какими бы противоречивыми они не выглядели, всегда стремятся узаконить и оправдать те практические правила поведения, которые соблюдает в данном обществе большинство. Уже этого должно быть достаточно, чтобы показать, что эти теории лишены всякой истинной ценности, и, будучи выстроены каждым отдельным философом, являясь только запоздалым оправданием его собственного поведения или поведения знакомых и близких ему людей, в соответствии с его собственными взглядами, в которых наибольшую роль играют чувства.

Примечательно, что этические теории такого рода появляются главным образом в периоды интеллектуального упадка, и несомненно так происходит потому, что этот упадок сам по себе связан или даже является следствием распространения сентиментализма, и возможно также потому, что, вдаваясь тем самым в иллюзорные рассуждения, удаётся сохранить некоторое подобие разумного хода мыс-

ли. Именно такое явление мы наблюдаем в истории греков после того, как последний вклад в их интеллектуальную культуру был сделан Аристотелем; в позднейших философских школах, а именно у эпикурейцев и стоиков, всё было подчинено нравственной точке зрения, благодаря чему они имели определённый успех у римлян, для которых соображения более высокого порядка были труднодоступны. То же самое наблюдается и в наши дни, когда «морализм» стал как никогда вездесущим, но сейчас это происходит уже из-за упадка религиозной мысли, как это явно видно на примере протестантизма; более того, естественно, что те народы, мышление которых предельно практично, а цивилизация материальна, будут искать удовлетворения своих сентиментальных устремлений в ложном мистицизме, который находит своё выражение также и в философской этике.

Только что мы рассмотрели все те направления философии, которые можно чётко определить; но область философской мысли содержит также и набор более или менее неопределённых составляющих, которые не подпадают под эти категории и не скрепляются вместе каким-то неотъемлемым свойством, но только тем, что они собраны внутри одной системы взглядов. По этой причине, после полного отделения метафизики от так называемых философских наук появляется дальнейшая необходимость столь же решительно отделить её от многих философских систем, которые чаще всего возникают в результате чьей-либо попытки быть интеллектуально своеобразным; индивидуализм, выраженный таким способом, открыто противопоставляется духу традиции, и к тому же является несовместимым с любыми идеями истинно метафизического порядка.

Чистая метафизика с необходимостью исключает всякую систематизацию, потому как система не может не быть закрытой и ограниченной, полностью заключаясь в более или менее узко очерченных рамках, и тем самым никоим образом не является совместимой с универсальностью метафизики; кроме того, философская система — всегда

система определённого автора, а значит, ценность её может быть только индивидуальной. К тому же каждая система с необходимостью выстраивается на некотором более или менее частном и относительном основании, являясь ничем иным, как развитием некоторой гипотезы, в то время как метафизика, обладая свойством абсолютной точности, не признаёт ничего гипотетического. Это не означает, что система не может содержать некоторую долю истины в том или ином частном отношении; но при целостном рассмотрении ложность неотъемлема от неё настолько, насколько речь идёт о системе и систематизации. Лейбниц был прав, утверждая, что «каждая система верна в том, что она утверждает, и ложна в том, что она отрицает», что на деле означает, что ложность её тем больше, чем более узко она ограничена, или, иначе говоря, системна, так как такое понимание неизбежно отрицает всё, что лежит за его пределами. Строго говоря, это относится к Лейбницу не меньше, чем к другим философам, так как его философия также принимает порой системный характер; к тому же истинная метафизика, которую в его философии можно найти, заимствована из схоластики, но даже её он часто искажал своим неверным пониманием. Что касается положения, согласно которому система верна в том, что она утверждает, это никоим образом не подразумевает эклектизма; это значит лишь, что система истинна в тех пределах, в которых она открыта для менее ограниченных возможностей понимания; это очевидно, но предполагает как раз отрицание системности как таковой. Метафизика, с другой стороны, находясь вне и превыше относительного, которое принадлежит целиком индивидуальному порядку, избегает тем самым любой систематизации, и по этой же причине не может быть заключена ни в какую формулу.

Теперь должно быть совершенно ясно, что мы понимаем под псевдометафизикой; она включает ту часть философской системы, которая притязает на метафизичность, ведь любые подобные посягательства являются полностью необоснованными по причине самой системности, кото-

рой достаточно для лишения теорий такого рода всего их значения. Действительно, некоторые проблемы, занимающие умы философов, оказываются лишёнными не только всякой важности, но также и смысла; их источник лежит только лишь в неоднозначности или смешении точек зрения, и вопрос кажется трудноразрешимым только потому, что он неверно поставлен, при том, что при нормальном положении вещей его бы и не возникло. Таким образом, во многих случаях было бы достаточно верно сформулировать проблему, чтобы она сама собой разрешилась, если бы философия не была заинтересована в их существовании, поддерживая себя как раз посредством подобных неразрешённых двусмысленностей. Существует также ряд других вопросов, принадлежащих, кстати, к идеям весьма различного порядка, в случае которых точная и безошибочная формулировка стала бы почти готовым решением, потому как все кроющиеся в них сложности являются таковыми только на словах. Если же среди подобных вопросов некоторые и способны нести определённое метафизическое содержание, то они полностью теряют его при включении в систему: недостаточно, чтобы сам вопрос был метафизическим, в дополнение к этому так же необходимо, чтобы, будучи понятым как такой, он был рассмотрен строго с метафизической точки зрения. Очевидно, что один и тот же вопрос можно рассмотреть как метафизически, так и многими другими способами; и неважно, заслуживают ли рассматриваемые философами вопросы внимания сами по себе или нет, можно сказать точно, что при таком способе рассмотрения ничего метафизического в них обнаружено не будет. Остаётся только сожалеть, что недостаток ясности, свойственный современной западной мысли и наблюдаемый как в самих идеях, так и в способе их выражения, позволяя появляться неопределённым и произвольным обсуждениям всевозможных вопросов, не вносящим в них никакого понимания, оставляет пространство для массы гипотез, которые, конечно, можно на-

звать философскими, но никак нельзя признать имеющими что-либо общее с истинной метафизикой.

Здесь можно добавить, что при общем рассмотрении вопросы, возникающие как будто случайно и представляющие лишь частный и кратковременный интерес, как многие из общего числа проблем в истории современной философии, являются, тем самым, полностью лишенными метафизического значения, или, другими словами, обнаруживают отсутствие универсальности; более того, большинство вопросов такого рода обычно попадают в разряд проблем, существование которых поддерживается только искусственно. Действительно метафизическим, мы позволим себе повторить это снова, может быть только то, что абсолютно устойчиво, неизменно и независимо от любых, и в том числе от исторических обстоятельств; метафизика есть только там, где ничто не изменяется, в силу универсальности проявляется неотъемлемое единство, исключающее множество философских систем или религиозных учений, и перенимающее от этой универсальности совершенную незыблемость.

Из всего сказанного также следует, что метафизика не имеет никакого отношения к таким понятиям как идеализм, пантеизм, спиритуализм и материализм, которые являются произведениями системного мышления Запада; и понимание этого тем важнее, чем больше ориенталисты страдают от навязчивого стремления любой ценой заключить восточную мысль в эти узкие рамки, совершенно для неё не предназначенные; позже у нас будет возможность уделить особое внимание злоупотреблению этими бесполезными ярлыками, или по крайней мере некоторыми из них. Сейчас же мы настаиваем только на том, что противостояние спиритуализма и материализма, вокруг которого вращается почти всё философское мышление со времён Декарта, не имеет ничего общего с чистой метафизикой; это, в действительности, есть только пример одного из тех преходящих вопросов, о которых мы говорили выше. На самом

деле, дуализм «духа и материи» никогда не рассматривался в качестве абсолютного и непримиримого до появления картезианства; понятие материи, в современном смысле этого слова, было полностью чуждо древним, включая греков, оно и сегодня остаётся чуждым большинству представителей Востока; так, в санскрите для него не существует никакого, даже приблизительного, соответствия. Идея дуализма такого рода имеет единственное достоинство — может верно представлять самую внешнюю видимость вещей; и именно потому, что она останавливается на самом внешнем уровне, здесь можно говорить только о поверхностной и индивидуальной точке зрения, ведёт к отрицанию всякой метафизики, как только понятиям этой пары начинает приписываться несводимость, что и равнозначно двойственности в строгом смысле слова. Более того, противопоставление духа и материи является только одним частным примером дуализма, так как два рассматриваемых понятия могут быть совершенно любыми, и равным образом возможно представить себе некий бесконечный ряд, состоящий из соотносимых друг с другом пар таких понятий помимо уже рассмотренной, все из которых будут основываться на других, более или менее частных точках зрения.

В общих чертах, дуализм состоит в том, что рассмотрение останавливается сразу после противопоставления двух более или менее частных понятий. Это противопоставление, несомненно, существует с некоторой точки зрения, и здесь можно видеть ту часть истины, которая обязательно содержится в дуалистических концепциях; но когда эту противоположность рассматривают как абсолютную и непреодолимую, тогда как в действительности она является относительной и частной, то тем самым исключают всякую возможность преодоления несводимости двух противопоставленных терминов; и здесь проявляется ограниченность дуализма его собственной системной природой. Если же не принимать это ограничение и ставить задачу примирить противоположности, на которых любая дуалистическая

концепция так настаивает, то можно рассмотреть несколько возможных решений; два таких решения предоставляются философскими системами, которые могут быть объединены под общим названием монизм. Можно сказать, что монизм состоит в отказе допустить существование абсолютной несводимости и стремлении преодолеть мнимое противоречие путём сведения содержания одного из понятий к содержанию другого; и таким образом, в случае противопоставления духа и материи мы можем наблюдать, с одной стороны, спиритуалистический монизм, пытающийся свести материю к духу, и, с другой стороны, материалистский монизм, который, напротив, сводит дух к материи. Каким бы он ни был, монизм справедлив в том, что не существует непримиримых противоположностей, и в этом отношении его понимание шире, чем у дуализма, ибо он хотя бы представляет собой попытку глубже проникнуть в суть вещей; однако, такая попытка почти неизбежно оканчивается попаданием в другую ловушку, создаваемую пренебрежением, если не полным отрицанием, противоположности, существование которой следует всё же признать, пусть даже на поверхностном уровне: и здесь в очередной раз проявляется ограниченность системы, являющаяся её изначально неустранимым недостатком. С другой стороны, в стремлении целиком свести содержание одного из понятий к содержанию другого невозможно избежать проблемы выбора, порождаемой дуализмом, так как ничто не может существовать за пределами сразу двух понятий, рассматриваемых как изначальные; ввиду очевидной тесной связанности парных терминов между собой допустимо даже поставить вопрос — могут ли они существовать раздельно, и является ли логически верным сохранение первого при полном подавлении второго, или, иными словами, можно ли считать, что один из них всегда логически подразумевается в то время, когда, по-видимому, утверждается другой. На самом деле здесь, в лице этих двух разновидностей монизма, мы можем увидеть два решения, которые куда ближе друг к другу, чем это кажется на первый

взгляд; и то, что спиритуалистический монизм утверждает, что всё есть дух, а материалистский говорит то же самое о материи, не имеет особого значения, потому что каждый из них вынужден возводить к принципу, на котором покоится сам, все качества второго, поглощенного понятия. Очевидно, что ведущиеся на этом основании прения между спиритуалистами и материалистами тут же становятся простой игрой слов: два противопоставленных друг другу монистических решения исходного вопроса представляют в действительности две стороны одного и того же, двоякого решения, которое, к тому же, является полностью неверным.

Именно здесь должно быть предложено иное решение: но, если в случае с дуализмом и монизмом мы имели дело с двумя типами системных идей сугубо философского уровня, то теперь мы рассмотрим учение, точка зрения которого, в противоположность, будучи чисто метафизической, не получила поэтому никакого имени в рамках западной философии, которая способна только уклониться от её рассмотрения. Мы назовём это учение «недвойственностью», а точнее, «учением о недвойственности» с тем, чтобы перевести настолько точно, насколько возможно санскритское понятие *адвайта-вада*, которое не имеет соответствия ни в одном европейском языке. Первое из двух предложенных наименований является более сжатым, и по этой причине мы вполне готовы принять его к употреблению, несмотря на окончание «-изм», (*фр.non-dualisme)*, которое в языке философии обычно применяется к наименованиям систем; к тому же, на это можно справедливо возразить, что это недостаток самого слова «дуализм», включая и его окончание, то есть изъян содержится здесь настолько глубоко, насколько эта точка зрения системна. Недвойственность, в той же мере, что и монизм, не соглашаясь с изначальной несводимостью двух противопоставленных терминов, глубоко отличается от монизма в том, что не утверждает на этом основании простую и полную сводимость одного понятия к другому; оба понятия рассматриваются одновременно, в единстве

общего для обоих, но более универсального принципа, в котором они оба заключены, но уже не как противоположные в обычном смысле этого слова, но как дополняющие друг друга, образовываясь при этом своего рода поляризацией, которая никоим образом не затрагивает устойчивого единства общего для обоих принципа.

Таким образом, обращение к метафизической точке зрения позволяет немедленно устранить видимое противоречие; более того, только при таком рассмотрении это и возможно, так как философская точка зрения уже доказала свою неспособность в этом отношении; и, само собой, это справедливо не только для духа и материи, но точно так же и для неограниченного множества всех других различных пар, которыми можно представить более или менее частные стороны Сущего. К тому же, если и возможно рассматривать одновременно неограниченное число таких пар, в равной мере истинных и обоснованных с их относительных точек зрения, то только потому, что наша точка зрения более не системна, и не обязана привязываться к одной из них, исключая все остальные; таким образом недвойственность есть единственное основание учения, которое соответствует универсальности метафизики. Суммируя сказанное, можно утверждать, что разнообразные философские системы могут в том или ином отношении быть связанными либо с дуализмом, либо с монизмом; но недвойственность, какой мы её в общих чертах описали, оказывается способна безгранично превзойти философию в целом, потому что она одна является изначально и исключительно метафизической по своей сути, или, иными словами, поскольку она одна является выражением самого существенного и основополагающего, что есть в метафизике.

Если мы и находим необходимым так подробно рассматривать эти вопросы, то только из-за существующего на Западе невежества в отношении всего, что связано с настоящей метафизикой; вопреки чьим-либо мнениям, метафизика является ядром всех восточных учений, в силу чего нет ни-

какой возможности понять в них хоть что-то, если не иметь представления о метафизике, достаточного для того, чтобы предотвратить все возможные смешения. Рассмотрев глубину различий между метафизическим и философским мышлением, мы показали, как классические вопросы философии, даже те из них, которые признаются наиболее значительными, не имеют ни малейшего места в пространстве чистой метафизики: переход с одной точки зрения на другую, проясняющий, к тому же, глубинное значение некоторых истин, заставляет эти мнимые проблемы просто-напросто исчезнуть — что определённо свидетельствует об отсутствии в них какого-либо глубокого значения. С другой стороны, эти разъяснения предоставили нам возможность подойти к понятию недвойственности, понимание которого, необходимое для любой метафизики, является обязательным и для объяснения, в частности, индусских учений; что естественно следует из их чисто метафизической сути.

Остаётся сделать только следующее важнейшее замечание: метафизику невозможно ограничить не только рассмотрением любой пары взаимодополняющих сторон Сущего — будь то частный вопрос духа и материи, или напротив, наиболее универсальных сторон, — тех что представляют понятиями «сущность» и «субстанция», — она не может быть ограничена даже идеей чистого Сущего во всей его универсальности, так как метафизика не может быть ограничена ничем. Она не может быть определена как только лишь «знание о Сущем», как определял её Аристотель; строго говоря, это определение относится только к онтологии, которая, несомненно, входит в метафизику, однако не составляет её всю; и в этом отношении метафизика на Западе всегда оставалась неполной и недостаточной, но это ещё не всё, и мы продолжим говорить об этом далее. Сущее не является наиболее универсальным принципом, так как иначе метафизика совпадала бы с онтологией, ибо, даже являясь самым изначальным из всех определений, оно всё же очевидно является определением, то есть ограниче-

нием, которое неприемлемо для истинно метафизической точки зрения. Очевидно, что при большей определённости принцип обладает соразмерно меньшей универсальностью, так как с ней привносится и соответствующая степень относительности; используя язык математики можно сказать, что определительный плюс равнозначен метафизическому минусу.

Эта абсолютная неопределимость наиболее универсальных принципов, то есть тех принципов, которые являются предшествующими для всех других, составляет значительное затруднение, но не в отношении их понимания, по крайней мере для тех, кто имел дело с чем-то подобным, но, во всяком случае, в рассмотрении способов изложения относящихся к ним метафизических учений, и поэтому часто приходится прибегать к формально отрицательным выражениям. Таково, например, понятие Бесконечного (которое, в действительности, есть наиболее утвердительное из всех понятий, так как Бесконечное может быть только абсолютно всем, что, будучи ничем не ограниченным, ничего не оставляет вне себя), которое может быть выражено только отрицательным по форме термином, так как в языке любое прямое утверждение есть утверждение чего-то, а значит частное и определённое утверждение; но отрицание определения или ограничения является отрицанием отрицания, и, тем самым, истинным утверждением, так как отрицание всех определений в действительности равнозначно утверждению всеобщего и абсолютного. Всё, что мы сказали об идее Бесконечного, может быть так же справедливо применено ко многим другим крайне важным метафизическим понятиям, но этого примера сейчас вполне достаточно; и всё же никогда нельзя забывать, что чистая метафизика сама по себе совершенно независима от любой более или менее несовершенной терминологии, в которую мы пытаемся облачить её, дабы сделать более доступной человеческому пониманию.

Глава 9
ЭЗОТЕРИЗМ И ЭКЗОТЕРИЗМ

В ходе рассмотрения вводных вопросов у нас была возможность упомянуть различие, которое существовало в некоторых философских школах Греции, а возможно, и в каждой из них, между тем, что называется эзотеризмом и экзотеризмом, то есть между двумя сторонами единого учения, одной более внутренней и другой относительно внешней: таков буквальный смысл двух этих понятий. Экзотеризм, составляя начальную и более простую для понимания, а потому более открытую и доступную для изучения любым интересующимся часть учения, есть единственная сторона, выраженная писаниями, дошедшими до нас в более или менее полном виде. Эзотеризм, будучи более глубоким и принадлежа более высокому порядку, предназначался только для преданных последователей школы, которые были специально подготовлены для его получения, и являлся предметом только устного научения, в отношении которого не представляется возможным сохранить слишком точное описание. Более того, так как мы здесь имеем дело с единым учением, рассмотренным с двух точек зрения и имеющим два различных уровня, нужно точно уяснить, что эти точки зрения не могут никоим образом противопоставляться, но должны рассматриваться только как дополнительные по отношению друг к другу. Ветвь эзотеризма, раскрывая глубинное значение того, что экзотерическая ветвь содержит только виртуально, развивала и дополняла учение,

которое экзотеризм разворачивал в несколько рассеянной, упрощённой и часто более или менее символичной форме, хотя в случае греков символ слишком часто стал обладать только литературным и поэтическим характером, который низвёл его до простой аллегории. В то же время, разумеется, внутри самой школы эзотеризм, в свою очередь, мог подразделяться на несколько ступеней учения различного уровня, и последователи успешно двигались от одной ступени к другой в соответствии со своей готовностью, имея возможность продвинуться настолько далеко, насколько позволяют их интеллектуальные возможности; но это всё, что можно сказать наверняка.

Это различение между экзотеризмом и эзотеризмом не было ни в каком виде сохранено современной философией, которая является только тем, чем и кажется на первый взгляд, и которая вовсе не имеет нужды в эзотеризме, так как всё глубинное полностью ускользает от её ограниченной точки зрения. Сейчас допустимо спросить, является ли идея о двух дополняющих сторонах одного учения присущей только Греции; конечно, было бы весьма удивительно, если бы такое естественное само по себе деление не имело других примеров, и разумеется, такие примеры есть. Прежде всего, известно о существовании с очень давних времён на Западе некоторых школ, очень закрытых и потому почти неизвестных, которые никак нельзя назвать философскими; их учения обретали внешнее выражение только под покровом определённых символов, которые неизменно оставались весьма неясными для тех, кто не имел ключа к их пониманию; и ключ этот давался только приверженцам, связавшим себя определёнными обязательствами, осмотрительность, а также интеллектуальные возможности которых не вызывали сомнений. Такое положение дел, явно подразумевающее существование учений достаточно глубоких для того, чтобы быть полностью чуждыми обычному мышлению, похоже, было особенно характерно для Средневековья, и в этом одна из причин того, что при рассмотрении интеллектуальности

этого времени всегда необходимо делать оговорки о том, что могло существовать помимо всего общеизвестного и сверх него; действительно, как и в случае греческого эзотеризма, очевидно, что многое было утрачено потому, что не передавалось иначе как устно, и именно это обстоятельство, как мы уже отмечали, привело к почти полному исчезновению учения друидов.

В качестве примера вышеупомянутых школ стоит упомянуть алхимиков, учения которых имели в первую очередь космологический характер, хотя космология в своём основании должна содержать больший или меньший каркас метафизических знаний. Нужно сказать, что символы, содержащиеся в алхимических текстах, составляли в этом отношении экзотерическую сторону учения, в то время как их толкования, передаваемые отдельно и только среди допущенных к ним, составляли эзотерическую сторону; но в данном случае экзотеризму отведена весьма скромная роль, и, принимая во внимание то, что основание самого его существования состоит только в наличии эзотеризма, допустимо спросить — уместно ли вообще применять здесь эти понятия? Конечно, эзотеризм и экзотеризм, будучи формально сопоставимыми понятиями, обязательно соотносятся именно друг с другом, и где нет экзотеризма — там нет уже возможности говорить и об эзотеризме; поэтому последнее понятие, используемое в своём первоначальном смысле, не может тем самым применяться безразлично к любому учению, предназначенному исключительно для интеллектуальной элиты.

Безусловно, возможно, хотя и в более широком смысле, увидеть обе стороны — экзотерическую и эзотерическую, в любом учении, и возможно это настолько, насколько понимание учения отличается от его выражения, первое полностью внутреннее, второе же представляет только внешнее выражение глубинной сути; и посему можно сказать, хотя и несколько расширяя принятые значения слов, что понимание является эзотерической стороной,

а выражение экзотерической, и только такой порядок полностью соответствует самой природе вещей. При таком рассмотрении метафизическим учениям всегда присуще нечто эзотерическое, являющееся невыразимой составляющей, которая, как мы уже говорили, содержится в любом понятии действительно метафизического порядка; она представляет собой нечто, что каждый может постигнуть только лично сам, с помощью слов и символов, которые всего лишь служат точками опоры его пониманию, и понимание учения будет более или менее полным и глубоким в соответствии со степенью действительного постижения. Даже для учений иного порядка, значение которых не распространяется до этой области невыразимого (то есть до «тайны» (*фр. mystère*) в этимологическом смысле слова), так же справедливо то, что выражение никогда полностью не равнозначно пониманию, и здесь мы видим нечто схожее, хотя и в значительно уменьшенном масштабе; тот, кто обладает истинным пониманием, всегда способен видеть глубже слов, и можно даже сказать, что «дух» эзотеричен по своей природе, а «буква» экзотерична. Это свойственно всем традиционным текстам, которые, как правило, содержат несколько смысловых слоёв разной глубины, соответствуя такому же количеству способов рассмотрения, но, вместо того, чтобы стремиться проникнуть сквозь их значения, люди обычно предпочитают посвящать себя бесплодным толковательским изысканиям и «текстологии», следуя методам, старательно разработанным самой современной учёностью ; но такая работа, какой бы изнурительной она не была и какого бы терпения не требовала, является намного более простой, чем иная, так как лежит в пределах досягаемости интеллекта каждого.

Хороший пример такого множества значений предоставляет толкование идеографических знаков китайского письма. Все различные значения, способные содержаться в этих знаках, могут быть сведены к трём основополагающим, соответствующим трём фундаментальным степеням познания,

где первое принадлежит к чувственному порядку, второе к рассудочному, а третье — к чисто интеллектуальному или метафизическому порядку; так, например, один и тот же знак может обозначать солнце, свет и истину, и только контекст может помочь выбрать значение, что приводит к многочисленным и разнообразным ошибкам в трудах западных переводчиков. Отсюда ясно, как изучение идеограмм, подлинный смысл которых полностью ускользает от европейцев, может служить основанием истинно всеобъемлющего образования, допуская развёртывание и соотнесение всех возможных идей различных порядков; следовательно, такое обучение может быть вновь произведено с уже другой исходной точки зрения в восходящем порядке уровней обучения, от простейшего к возвышенному, каждый раз предоставляя новые возможности познания; таким образом, здесь мы видим инструмент, великолепно подходящий для развёртывания традиционного учения.

Вернёмся к рассмотрению вопроса о соотношении между эзотеризмом и экзотеризмом, взятыми теперь в их точнейшем смысле применительно к восточным учениям. Прежде всего, традиция обнаруживается в двух формах в исламе, а именно в религиозной и метафизической, как мы это уже объясняли; религиозная сторона учения, являющаяся наиболее внешней и доступной каждому, признаётся здесь со всем основанием экзотерической, а метафизическая сторона, содержащая сокровенное, и являющая учением элиты, — эзотерической; точный смысл различения этих двух сторон здесь полностью соблюдён, так как мы видим здесь именно две стороны одного учения. Следует заметить, что нечто подобное можно обнаружить и в иудаизме, где эзотеризм представлен тем, что называется словом каббала, первичное значение которого есть не что иное, как «традиция», которая сосредоточена на изучении более глубоких смыслов священных текстов, в то время как доступное учение ограничивается их наиболее внешним и буквальным значением. Так или иначе, каббала в общем значительно

менее метафизична, чем исламский эзотеризм, оставаясь до некоторой степени под влиянием сугубо религиозной точки зрения, и в этом она схожа с метафизической частью схоластического учения, которое не было достаточно свободным от теологических взглядов. В исламе же, напротив, граница между двумя точками зрения обычно очень явственна, если не касаться некоторых школ, в той или иной мере склонных к мистицизму, ортодоксия которых является менее прямой, чем у эзотерических школ; и здесь, в связи между экзотерической и эзотерической сторонами традиции яснее, чем где-либо ещё, можно видеть, как теологические понятия могут получать более глубокий смысл, будучи перенесёнными в область метафизики.

Переходя к более восточным традициям различение между эзотеризмом и экзотеризмом нельзя более применять таким же образом; на самом деле, в некоторых случаях это различение отсутствует вовсе. Несомненно, в случае Китая можно сказать, что общественная традиция, одна для всех, является экзотерической, а метафизическая традиция элиты — эзотерической. Тем не менее, это будет полностью справедливо, только если соотносить эти два учения с изначальной традицией, от которой они оба происходят; но даже несмотря на этот общий источник, они в действительности слишком резко различаются, чтобы быть признанными двумя сторонами одного и того же учения, что является обязательным для рассмотрения любого учения с точки зрения эзотеризма и экзотеризма. Одна из причин такого резкого разделения кроется в отсутствии общей области, относящейся к религиозной точке зрения, в которой происходит такой союз, так как здесь между интеллектуальным и общественным и без того царит такое единство, какое вообще возможно, достигаемое, к тому же, всегда за счёт распространения безупречности первого на второе; но отсутствие этой общей области не всегда влечёт за собой такие явные последствия как в Китае, и увидеть это можно на примере Индии, где просто нет

ничего, что можно было бы со всем основанием назвать религиозным, но где все ветви традиционной формы являют собой неделимое целое.

Теперь нам остаётся вести речь только об Индии, и здесь менее всего возможно обнаружить эзотеризм и экзотеризм, потому что традиция здесь слишком едина, чтобы проявляться в двух раздельных частях учения, или даже в двух дополняющих сторонах одного. Единственное различие, которое можно сделать — это между основополагающим учением и его различными приложениями, представляющими множественные ответвления; но нет нужды уточнять, что это никоим образом не равнозначно тому различию, о котором идёт речь. Метафизическое учение не содержит иного эзотеризма кроме того, который неотъемлем от него в очень широком смысле, как мы уже говорили, и это естественно и неизбежно для любого учения такого рода: всё, что можно сказать применительно к учению во всех его степенях, — что условием его действительного постижения является единственно интеллектуальная пригодность. Само собой, мы говорим сейчас о допуске к различным уровням учения, а не об исполнении различных функций, так как в этом отношении может требоваться наличие других дополнительных способностей; но обязательно случается так, что среди тех, кто прошёл одинаковое традиционное обучение, как и среди тех, кто прочёл один и тот же текст, каждый понимает и усваивает его более или менее полно и глубоко в соответствии со своими интеллектуальными способностями. Именно поэтому совершенно неприемлемо говорить об «эзотерическом брахманизме», как делают это некоторые, упорно применяя такое наименование к учению Упанишад; справедливо также, что другие, говоря о «эзотерическом буддизме», допускают ещё большую ошибку, так как под этим ярлыком они подразумевают вовсе нечто воображаемое, никак не связанное ни с самим буддизмом, ни вообще с каким-либо эзотерическим учением.

В учебнике по истории религий, о котором мы уже говорили, и который, даже отличаясь от других работ такого рода духом, в котором он написан, несёт в себе, тем не менее, множество типичных ошибок, в частности, придавая религиозный характер тому, что религиозным нисколько не является, как, например, в таком фрагменте: «С индийским пониманием за пределами Индии практически нечего сопоставить; или, говоря шире, то, что в других местах рассматривается как эзотерическое, индивидуальное и необычное, для брахманизма и Индии является общеизвестным, повсеместным и нормальным»*. Это наблюдение является предельно точным, хотя и требует некоторых пояснений — так, никак нельзя относить к индивидуальному, в Индии или где-либо ещё, понятия, которые, принадлежа метафизическому порядку, являются, напротив, положительно сверхиндивидуальными. Более того, эти понятия находят свои соответствия, хотя и под другими оболочками, везде, где существует действительно метафизическое учение, а именно — во всех восточных странах, и на одном только Западе нет ничего хоть отдалённо им соответствующего. На самом деле, идеи такого рода не распространены нигде так широко, как в Индии, так как нигде нет другого народа, настолько всеобще и широко одарённого требуемыми способностями, хотя, конечно, эти способности обычно присущи всем представителям Востока, и в особенности китайцам, метафизическая традиция которых всё же остаётся намного более закрытой. Именно сам чисто традиционный характер индусского единства более всего формирует такое мышление; и без усвоения традиции нет возможности пребывать в этом единстве действительно и действенно, и поскольку традиция является метафизической по сути, можно сказать, что каждый индус естественным образом является метафизиком уже по определению.

---

* *Christus*. Ch. VII, стр. 359, примечание.

Глава 10
МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ

Описывая неотъемлемые свойства метафизики, мы сказали, что она представляет собой интуитивное, или, другими словами, непосредственное знание, в противовес рассудочному и опосредованному знанию рационального порядка. Интеллектуальная интуиция является даже более непосредственной, чем чувственная, так как находится выше различения субъекта и объекта, на котором основывается последняя; она является одновременно средством и целью познания, и именно в ней субъект и объект совпадают. Поистине, никакое знание, кроме ведущего к этому тождеству, не достойно этого имени, и это так даже несмотря на то, что без задействования интеллектуальной интуиции это тождество всегда будет являться неполным и несовершенным; другими словами, нет никакого истинного знания кроме того, которое в большей или меньшей степени причастно чистому интеллектуальном знанию, являющемуся первостепенным. Всё другое знание, будучи более или менее непрямым, имеет, в лучшем случае, символическое или изображающее значение; а безусловно действенным является только то знание, которое даёт нам возможность проникнуть в саму суть вещей, и если такое проникновение может быть в какой-то мере осуществлено на начальных этапах познания, то речь тогда может идти только о знании метафизики. Непосредственным следствием этого является то, что знание и существование являются изначально одним и тем же; они

являются, так сказать, двумя неразделимыми сторонами одной истины, будучи неразличимыми в области, где всё «лишено двойственности». Уже этого достаточно, чтобы показать, какими бесцельными являются все «теории познания» с их притязаниями на метафизику, занимающие такое видное место в современной западной философии, которые иногда даже, как, например, в случае Канта, заходят так далеко, чтобы поглотить или, во всяком случае, преобладать надо всем прочим. Единственная причина существования таких теорий связана с особым складом ума, свойственного почти всем современным философам, который восходит к картезианскому дуализму; последний состоит в искусственном противопоставлении познания и существования, что равнозначно отрицанию всей подлинной метафизики. Современная философия, тем самым, заканчивается на желании заменить на теорию познания само познание, что равнозначно признанию своей полной к нему неспособности; в этом отношении исчерпывающим является следующее утверждение Канта: «Важнейшее, и, возможно, единственное применение философии чистого разума является, в конце концов, строго отрицательным, так как она не является инструментом расширения знания, но дисциплиной по его ограничению»*. Разве это не равнозначно утверждению, что единственная цель философов состоит в навязывании всем остальным узких границ своего собственного понимания? Здесь мы наблюдаем неизбежное следствие системного мировоззрения, которое, мы повторяем это снова, является в крайней степени антиметафизичным.

Метафизика утверждает фундаментальное тождество познания и существования, которое может быть поставлено под сомнение только теми, кто несведущ в самых начальных метафизических принципах; и, так как это тождество обязательно предполагается интеллектуальной интуицией, она не просто утверждает его, но также и осуществляет. Это

* *Kritik der reinen Vernunft, ed Hartenstein*, стр. 256. (В русском переводе — *Критика чистого разума*. М., 1994, с.466 — *Прим. пер.*)

справедливо по меньшей мере для полноценной метафизики; и здесь же стоит добавить, что существовавшая на Западе метафизика, похоже, всегда оставалась неполной в этом отношении. Тем не менее Аристотель ясно утвердил принцип отождествления через познание, однозначно сказав, что «душа есть всё, что она знает»*. Но ни он сам, ни, похоже, его последователи, не раскрыли всего смысла этого утверждения или не извлекли из него всех следствий, так что для них оно оставалось чисто теоретическим заключением. Конечно, это намного лучше, чем ничего, однако этого совершенно недостаточно, и поэтому западная метафизика является вдвойне неполной: мы уже нашли её таковой теоретически, как было сказано ранее, так как она не выходит за границы Сущего; с другой стороны, она рассматривает вещи только в некоторых пределах и только с теоретической стороны. Теория рассматривается как нечто самодостаточное, замыкающееся само на себе, когда она при нормальном подходе должна быть признана пусть даже необходимым, но всего лишь приготовлением, ведущим к соответствующему осуществлению. Здесь необходимо сказать кое-что о том, что мы понимаем под словом «теория»: этимологически оно прежде всего означает «созерцание», и если понимать его так, то надо сказать, что метафизика во всей своей полноте, включая предполагаемое осуществление, является самой настоящей теорией; но устоявшееся употребление уже придало слову совсем другое, и при этом весьма суженное значение. Во-первых, стало уже обычным делом противопоставлять теорию и практику, и в своём исходном смысле это противопоставление, которое обозначает противоположность созерцания и действия, всё же ещё допустимо, так как метафизика с необходимостью располагается за пределами области действия, которая является областью индивидуальных обстоятельств; но западное мышление, будучи направленным почти исключительно на действие и не имея возможности признать какое-либо осуществление за пределами его области, стало изначально

* *О душе.*

противопоставлять теорию и осуществление. Это и будет в конечном итоге то противопоставление, с которым мы согласимся, но только с тем, чтобы не слишком противоречить принятому значению слов во избежание любой путаницы, которая может возникнуть ввиду трудности отделения этих терминов от значений, которые им так или иначе придают; но всё же мы не будем заходить настолько далеко, чтобы обозначать метафизическое осуществление как именно «практическое», так как в современном употреблении это слово является неотделимым от уже упомянутой идеи действия, которая здесь никак не является уместной.

Во всех метафизически полных учениях, как то в учениях Востока, теория всегда сопутствует или предшествует действительному осуществлению, для которого она лишь готовит почву; никакое осуществление не может произойти без достаточной теоретической подготовки, и сама по себе теория предусматривается только с расчётом на осуществление и как средство его достижения, и такой подход предусматривается заранее, или по крайней мере просто используется по умолчанию даже в самых внешних выражениях учения. С другой стороны, в дополнение к теоретической подготовке и благодаря ей появляется возможность привнести и другие средства действительного осуществления совсем иного рода; но и эти средства также предназначены только для создания опоры или отправной точки, играя сугубо «вспомогательную» роль, как бы важны они не были в текущей практике: это и есть настоящая причина существования ритуалов, обладающих изначально метафизическим характером и сутью, о которых мы уже говорили. Как бы то ни было, эти ритуалы, в отличие от теоретической подготовки, никогда не рассматриваются как полностью необходимые средства, так как они являются только дополнительными, но не обязательными, и индусская традиция, в которой они всё же занимают важное место, является в этом отношении весьма разработанной; однако, вследствие присущей им самим эффективности, они заметно способствуют метафизическому

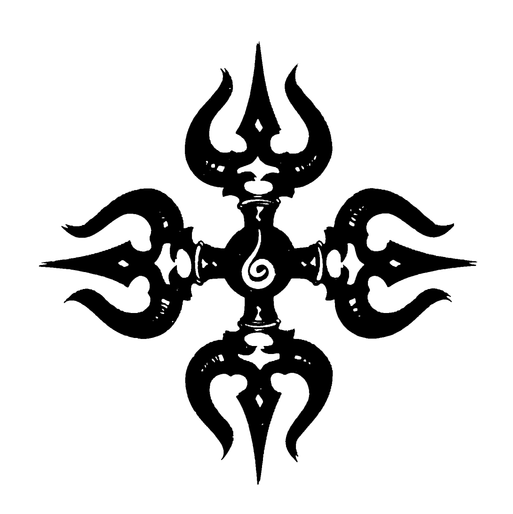
осуществлению, то есть преобразованию этого виртуального знания, которое и составляет теория, в действенное знание.

Вероятнее всего, эти соображения покажутся весьма странными для представителей Запада, которые и не представляли себе возможности существования чего-то подобного; и всё же, строго говоря, на Западе можно обнаружить нечто, пускай не полностью и несколько отдалённо соответствующее метафизической реализации, и речь сейчас идёт о том, что может быть названо реализацией мистической. Мы имеем ввиду, что в мистических состояниях, и слово «мистический» используется здесь в своём строгом смысле, существует действенная составляющая, которая делает из них нечто большее, чем просто теоретическое знание, хотя осуществление такого рода неизбежно является ограниченным. То, что оно является чисто религиозным, свидетельствует, что мистические состояния не являются ни в коем случае сверхиндивидуальными, так как они подразумевают только большее или меньшее расширение сугубо индивидуальных возможностей; и всё же эти возможности есть несравнимо большее, чем обычно предполагают, намного превосходя всё, что способны предположить психологи, и вопреки всему, что они пытаются поместить в идею «бессознательного». Осуществление такого рода не может быть универсальным или метафизическим, и оно всегда остаётся подверженным влияниям индивидуальных составляющих, принадлежащих в основном к сентиментальной области; это и есть сущностное свойство религиозной точки зрения, хотя здесь это и проявляется сильнее, чем где-либо ещё; более того, необходимо отметить, что смешение интеллектуального и сентиментального порядков достаточно часто может становиться источником иллюзий. В конце концов, надо сказать, что такое осуществление, всегда частичное и редко управляемое, не предусматривает никакой теоретической подготовки: религиозные обряды безусловно играют ту же роль опоры в его отношении, как и метафизические в своём порядке, хотя само по себе всё это не зависит напрямую

от религиозной теории, то есть от теологии; тем не менее можно сказать, что те мистики, которые обладают некоторым теоретическим знанием, способны избежать многих ошибок, совершаемых теми, у кого такого знания недостаёт, и к тому же они являются несколько более способными к управлению своим воображением и чувствами. Такое, какое есть, мистическое или религиозное осуществление, с присущими ему ограничениями, единственно и известно сейчас на Западе; и, как мы только что сказали, им ни в коем случае нельзя пренебрегать, хотя оно всё же далёко от чисто метафизического осуществления.

Необходимость в описании точки зрения метафизического осуществления состояла в том, что она является присущей всему восточному мышлению и общей для трёх великих цивилизаций, о которых мы говорили: тем не менее, мы более не хотим на этом останавливаться в данной работе, которая должна оставаться именно вводной. Таким образом, при рассмотрении индусских учений мы просто будем постоянно подразумевать понимание с учётом всего сказанного выше, как единственно верное даже при том, что для большинства представителей Запада занять такую точку зрения сложнее, чем любую другую. Более того, следует добавить, что если теория всегда может быть развёрнута без остатка, или по крайней мере до точки соприкосновения с истинно невыразимым, того же нельзя сказать о вопросах осуществления.

Раздел III
ИНДУССКИЕ УЧЕНИЯ



Глава 1
О ЗНАЧЕНИИ ПОНЯТИЯ «ИНДУССКИЙ»

Всё сказанное до сего момента может стать введением в изучение всех восточных учений; сказанное далее будет относиться в основном к учениям индусским, приспособленным к таким способам мышления, которые, сохраняя всё свойственное восточному мышлению как таковому, также проявляют и некоторое своеобразие с соответствующими отличиями в способах выражения. Эти отличия видны даже несмотря на полное тождество с другими традициями, как требует того основа учения, которая по уже объяснённым причинам всегда должна оставаться одной и той же, если речь идёт о чистой метафизике. Именно поэтому для всего нашего изложения, перед тем, как продвинуться дальше, важно определить точное значение слова «индусский», так как его беспорядочное использование на Западе часто становится причиной неверного понимания.

Чтобы чётко обозначить, что является индусским, а что нет, мы не можем не вспомнить кое-что из уже сказанного. Во-первых, это слово не может обозначать расу, так как применяется к людям разных рас; ещё менее оно обозначает национальность, так как ничего подобного на Востоке вообще не существует. Индию, взятую в целом, уместнее сравнить скорее со всем европейским континентом, нежели с отдельной страной, и это так совсем не только из-за площади и населённости, но также из-за разнообразия народонаселения; различия в этом отношении между севером и югом Индии

не меньше, чем между любыми двумя крайними точками в Европе. Более того, между этими областями не существует политических или административных границ, кроме тех, что недавно искусственно установили европейцы. Действительно, это административное единство уже было достигнуто прежде, во времена императорской династии Великих Моголов, а возможно и ещё раньше, но, тем не менее, оно является чем-то мимолётным, принимая во внимание постоянство индусской цивилизации. Примечательно также, что оно почти всегда было итогом внешнего управления, или, по крайней мере, результатом неиндусского влияния; к тому же, оно никогда не доходило до подавления самоуправления отдельных областей, скорее стремясь включить их в большее союзное государство. С другой стороны, в Индии нет ничего сопоставимого с единством, которое достигается признанием общего религиозного владычества, даже представленного одним человеком, как в католицизме, или множеством разделимых функций, как в исламе. Хотя индусская традиция вовсе не является религиозной, это ещё не причина чтобы не обладать схожей организацией, но на деле это именно так, несмотря на все неуместные предположения, которые в этом отношении уже были сделаны теми, кто не в силах понять, как единство может быть эффективно достигнуто внутренней силой самого учения. Конечно, это весьма отлично от всего, что можно обнаружить на Западе, однако это так: индусское единство, как мы уже подчёркивали, есть единство чисто и исключительно традиционного порядка, и оно не зависит от более или менее внешних организационных форм или даже от поддержки какой-либо власти, кроме авторитета самого учения.

Из всего этого можно сделать следующие выводы: индусами являются те, кто принадлежит к индусской традиции на основе того, что они готовы должным образом осуществлять это действительно, а не просто внешним и иллюзорным образом; неиндусы же есть те, кто по какой-либо причине не принимает участия в данной традиции. Таков,

к примеру, случай джайнов и буддистов; а также, в более современных условиях, случай сикхов, которые к тому же испытали влияние ислама, отпечаток которого явно заметен на их учении. Таков истинный критерий, и нет никакого другого, хотя это, надо сказать, представляет сложность для понимания западным человеком, привыкшим судить по иным меркам, которые здесь совершенно неприменимы. С учётом всего этого, нелепо говорить, например, о «индусских буддистах», как это иногда случалось; при желании сказать о буддизме, существовавшем в Индии прежде, уместно будет выразиться «индийские буддисты», как говорят, например, о «индийских мусульманах», которые просто проживают в Индии, нисколько не являясь индусами. Серьёзность такого рода ошибки описана выше, и причина, по которой мы относимся к ней не как к простой оплошности, состоит в том, что она подразумевает глубокое непонимание сущности индусской цивилизации; но примечательно здесь не то, что подобное невежество широко распространено на Западе, а то, что оно встречается даже среди профессиональных ориенталистов.

Определённые свидетельства, о которых мы уже упоминали, говорят о том, что данная традиция была принесена в страну, известную ныне как Индия, в относительно отдалённые времена, определить которые точно было бы крайне затруднительно, пришедшими с севера людьми; хотя ничто не доказывает, что эти люди, успешно расселившиеся в разных областях, по крайней мере в начале составляли народ, в точном смысле этого слова, или принадлежали к одной расе. Как бы то ни было, индусская традиция, или традиция, носящая сейчас такое имя, так как тогда она могла называться иначе или вовсе не иметь имени, после установления в Индии была в итоге принята большинством потомков местного населения; дравиды, к примеру, вследствие этого стали индусами, и будучи принятыми в традиционную цивилизацию, они стали такими же индусами, как и те, кто был ими всегда, даже

несмотря на то, что некоторые следы их происхождения могли сохраняться в образе мысли и действиях просто на основании единства традиционного духа.

До обоснования в Индии эта традиция принадлежала цивилизации, которую мы бы избегали называть арийской, объяснив выше, почему такое наименование было бы лишено смысла, но которую, за неимением лучшего термина, можно назвать индоиранской, однако не потому, что место развития этой традиции принадлежало Ирану хоть сколько-либо больше, чем Индии, но просто чтобы обозначить, что она позже породила две цивилизации, различные и в некотором отношении даже противоположные, а именно индусскую и персидскую. Таким образом, в некоторый период произошёл раскол, не лишенный сходства с тем, который позже был совершён буддистами, и отделившаяся ветвь, составляя отклонение от изначальной традиции, позже стала тем, что известно как «иранизм», которому было суждено со временем положить основу персидской традиции, известной также под именем маздеизма. Мы уже уделяли внимание этому обычному для Востока явлению, когда учения, изначально противопоставляемые общепринятой традиции, сами становились независимыми традициями; и несомненно, это и имело место задолго до того, как традиция была сведена в *Авесту* пророком по имени *Заратхустра* или Зороастр, который, к тому же не должен приниматься как отдельный человек, но как обозначение общности, как это часто бывает в подобных случаях: примеры Фу Си в Китае, *Вйасы* в Индии и Тота или Гермеса в Египте очень наглядно это показывают. С другой стороны, сам персидский язык сохранил явные следы отклонения, при котором некоторые слова приняли в точности противоположное всё ещё сохраняемому в санскрите значению; наиболее известный пример — слово *дева*, хотя можно вспомнить и другие (как, например, имя *Индра*), что не может быть простой случайностью. Дуалистический характер, придаваемый обычно персидской традиции, также является, если он и правда имел место, явным доказатель-

ством изменения учения, хотя надо сказать, что это свойство, похоже, придаётся традиции только ввиду неверных толкований; другое важное свидетельство составляет присутствие некоторых сентиментальных составляющих, но сейчас нет нужды более на этом останавливаться.

Начиная с момента разрыва, о котором мы только что говорили, основную традицию можно со всем основанием называть индусской, невзирая на то, в какой области она впервые появилась, и называлась ли она тогда так или нет. Использование этого наименования, так или иначе, совершенно не должно свидетельствовать о том, что традиция претерпела какие-то глубокие изменения: все видоизменения, которые могли иметь место в то или иное время, должны пониматься как простое развитие изначальной традиции. Это заставляет нас указать на ещё одну ошибку ориенталистов, которые, не имея представления о сущностной неизменности учения, вообразили существование в послеиндоиранский период трёх последовательных и отличных учений, которые они назвали соответственно ведизмом, брахманизмом и индуизмом. Если бы эта классификация предназначалась только для описания трёх периодов развития индусской цивилизации, она была бы несомненно приемлема, даже несмотря на весьма неуместные наименования и то, что крайне трудно разграничить их пределы и длительности. И даже если бы она предназначалась для утверждения, что традиционное учение, оставаясь всегда одним и тем же, успешно обрело несколько более или менее отличимых форм выражения с тем, чтобы приспособить себя к соответствующим умственным и общественным условиям той или иной эпохи, то и это было приемлемо с некоторыми оговорками. Но разногласия ориенталистов не заканчиваются: используя множество обозначений, они настаивают на последовательных отклонениях и изменениях, которые не только несовместимы с постоянством традиции, но и решительно не существовали нигде, кроме их собственного воображения.

В действительности, вся индусская традиция основана на Ведах; она всегда была и никогда не переставала быть таковой; и может, следовательно, вполне обоснованно в любую эпоху быть названа ведизмом или брахманизмом. В действительности, выбранное наименование не имеет особого значения, если при этом сохраняется возможность понять, что за одним или несколькими именами стоит одно и то же; и только таким может быть развитие учения, имеющего начало в Ведах, которые и являются самим традиционным знанием безо всякой специализации. Таким образом, не существует никакого индуизма, понимаемого как отклонение от традиционной мысли, так как то, что действительно является индусским, по определению не относится к отклонениям; и если всё же они в какой-то степени имели место, сила традиции всегда держала их в положенных рамках или полностью выбрасывала из единства цивилизации, в любом случае не позволяя приобрести никакой действительной власти, хотя для полного понимания этого требуются дальнейшие пояснения.

Глава 2
ВЕЧНОСТЬ ВЕД

Слово «Веды», точное значение которого было только что объяснено, в общем смысле применяется ко всем основополагающим текстам индусской традиции; они поделены на четыре собрания, известные соответственно как *Ригведа, Йаджурведа, Самаведа* и *Атхарваведа*. Дата их составления крайне сильно волнует ориенталистов, и им никогда ещё не удавалось прийти хоть к какому-то согласию в этом вопросе. Здесь, как и повсюду, можно наблюдать стремление отнести всё к наиболее поздней дате и даже оспорить подлинность той или иной части традиционного текста, основываясь при этом на анализе его каких-нибудь незначительных подробностей, сопровождаемом диссертациями, которые так же избыточны по размеру, как и по важности, придаваемой использованию отдельного слова или грамматической формы. В итоге, основную заботу и важнейшую цель ориенталистов составляет задача показать, что рассматриваемый текст не такой древний, как всегда считалось, и что он не может быть произведением того автора, к которому его всегда относили (если у него вообще был автор), или хотя бы, что текст был переработан или претерпел изменения в сравнительно позднее время; каждый, кто знаком с творениями библиистики, может ясно представить себе природу такого рода изысканий. Нет ничего удивительного в том, что исследования, предпринятые в таком ключе, только приумножают количество томов монотонных рассуждений,

и что незначительные результаты такого «критицизма», доходя до представителей Востока, только пробуждают в них презрение к Западу. В действительности, вопрос принципов всегда ускользает от ориенталистов, но это как раз то знание, которое единственно необходимо для верного понимания (ввиду того, что всё заведомо производно от него, а значит, выводится из него логически), и это заставляет таких учёных пренебрегать самым существенным ввиду неспособности понять его важность; как следствие, они теряются в головоломке из самых несущественных деталей или в беспорядке совершенно произвольных предположений.

Вопрос датировки той или иной части Вед выглядит действительно неразрешимым; хотя на самом деле он не имеет никакого значения, так как до более или менее отдалённого времени первой записи они неопределённо долго передавались устно, как мы уже поясняли выше. Вполне возможно, что происхождение индийской письменности следует полагать намного раньше, чем это обычно делается; к тому же, знаки санскритского алфавита менее всего могут происходить от финикийского, с которым они не сходятся ни по форме, ни по взаимному расположению. Как бы там ни было, точно можно сказать, что только в собрании и упорядочении уже существующих традиционных текстов состояла работа *Вйасы*, имя которого не следует относить ни к историческому персонажу, ни ещё менее к «мифу», но надо понимать как интеллектуальную общность, как мы уже отмечали раньше. Именно таков этот случай, и определение эпохи *Вйасы*, предполагая, что такое определение вообще возможно, было бы интересно только как просто исторический факт, лишённый всякой традиционной значимости; более того, очевидно, что эта эпоха могла длиться не одно столетие или могла так и не быть завершена, и потому допустимо ставить вопрос только о её начале; но этот вовсе не значит, что на него вообще возможно ответить, и уж точно менее всего — прибегая к методологии западной науки.

Предшествующая устная передача часто отражается в самом тексте, хотя и не сопровождается при этом какой-либо датировкой, в разделе, который обычно называется *ванша*, или традиционное наследование; таков, например, случай большинства *Упанишад*. Тем не менее в том, что касается происхождения, верным будет указать только на прямое вдохновение, содержащееся в *ванше*, так как здесь не может быть речи о чьей-то индивидуальной работе; стоит особо отметить, что выражение или изречение традиции тем или иным индивидом вовсе не делает его автором, поскольку традиция принадлежит исключительно к сверхиндивидуальному порядку. Именно поэтому происхождение Вед описывается как *апаурушейа*, или «нечеловеческое»; учение принадлежит к вневременному порядку и исторические обстоятельства оказывают на его суть не большее влияние, чем любые другие случайные величины, и само собой разумеется, что вдохновение, о котором говорилось выше, может проявить себя в любую эпоху. Пожалуй, единственная трудность здесь состоит в том, чтобы представители Запада приняли само понятие вдохновения и поняли, что оно не является ни мистическим, ни психологическим, но только и единственно метафизическим; рассмотрение этого вопроса потребовало бы изысканий, которые выходят за рамки данной работы. Этих кратких пояснений должно быть достаточно для начального представления о том, что подразумевают индусы, говоря о вечности Вед. С другой точки зрения, это учение также соотносится с космологической теорией первостепенного положения звука среди чувственных качеств, хотя мы не и можем начать сейчас её рассмотрение; последнее утверждение должно навести на размышления о том, почему даже после принятия письма устная передача учения в Индии не переставала играть главенствующей роли.

Так как Веды являются неограниченным традиционным знанием, они тем самым составляют принцип и общее основание всех более или менее второстепенных ветвей

учения, применительно к которым вопрос времени создания имеет, тем не менее, всё такую же малую важность. Традиция должна пониматься во всей своей целостности, и нет смысла ставить вопрос о первичности той или иной её составляющей, так как здесь мы имеем дело с гармоничным и согласованным единством (что вовсе не предполагает системности), а также потому, что все включаемые в неё точки зрения могут быть рассмотрены как одновременно, так и последовательно; а значит, уточнение исторического порядка их появления не имеет особой важности. Действительно, такое рассмотрение является ещё менее интересным потому, что можно изыскать возможность проследить развитие исследуемых точек зрения только в том изложении, в котором они до нас дошли; как только исследователь обретает возможность читать между строк и начинает проникать глубже в суть вещей, он неизбежно понимает, что различные точки зрения на самом деле всегда сосуществовали в единстве своего общего принципа; и именно поэтому традиционный текст допускает множественные толкования или приложения, соответствующие этим различным точкам зрения. Невозможно назвать определённого автора той или иной части учения, за исключением тех, которые названы в самих ведических текстах, в которых синтетически содержится доктрина во всей своей целостности, настолько, конечно, насколько она поддаётся выражению; и если тот или иной известный автор или комментатор изложил где-то более частную точку зрения, это вовсе не означает, что никто не делал этого до него, даже если это не принимало форму определённого текста. Несомненно, изложение может претерпевать внешние изменения для соответствия обстоятельствам; однако, и мы не устанем повторять это снова и снова, его основание всегда остаётся абсолютно неизменным, и перемены его наружной формы никоим образом не затрагивают сущности учения и не влияют на неё. Эти размышления, возводя рассмотрение в сферу принципов, имеют своей целью прояснить причины замешательства

тех, кто во чтобы то ни стало стремится к более или менее точным датировкам, а также бесцельность их поисков; а так как эти причины, о которых они, к сожалению, ничего не знают, кроются в самой сути вещей, будет несомненно лучше смириться с этой неизбежностью и прекратить обсуждение неразрешимых вопросов; на самом деле они бы не имели подобных сомнений, если бы осознали, что такие изыскания не приведут ни к чему существенному: именно это мы и хотели прояснить в данной главе, так как иначе нет никакой возможности полноценно и глубоко рассмотреть главную тему работы.

Глава 3
ОРТОДОКСИЯ И ГЕТЕРОДОКСИЯ

Ортодоксия и гетеродоксия не должны рассматриваться только в отношении к религии, как это обычно делается на Западе, но также и с гораздо более общей традиционной точки зрения во всех её сферах; в действительно, применительно к Индии их нельзя понимать иначе, так как там не существует ничего сугубо религиозного, в то время как на Западе, напротив, нет ничего строго традиционного за пределами религии. В случае, если речь идёт о метафизике и всём, что является её более или менее прямым следствием, гетеродоксия понятия есть в итоге не что иное, как его ложность, являющаяся следствием расхождения с основополагающими принципами; чаще всего эта ложность принимает вид простой бессмыслицы, когда вопрос сводится к своей основе: иначе не могло бы быть, так как метафизика, как мы уже поясняли, не содержит в себе ничего предположительного, допуская только то, понимание чего неотделимо от безоговорочной уверенности. С учётом сказанного, ортодоксия тождественна истинному знанию, так как она состоит в ненарушенном соответствии принципам; и раз эти принципы, в случае индусской традиции, содержатся в своей основе в Ведах, то это и будет являться критерием ортодоксии. Здесь нужно только добавить, что вопрос состоит не столько в обращении к записанным текстам, сколько в понимании безукоризненной согласованности традиционного учения как целого; согласие или

несогласие с ведическими текстами есть, в конце концов, только внешний признак внутренней истинности или ложности понимания; именно эта истинность или ложность и составляет ортодоксию или гетеродоксию. Возможно, здесь последует возражение, что поскольку это так, то почему недостаточно говорить просто об истине или ложности? Причина в том, что единство традиционного учения, со всем, что оно в себе заключает, служит наиболее надёжным средством для предотвращения индивидуальных отклонений; к тому же влияния, оказываемого самой традицией для этого достаточно, и нет надобности в сдерживающем влиянии какой-либо власти, более или менее схожей с религиозной: это является следствием того, что было сказано по вопросу истинной природы индусского единства. Смешение, порождаемое неуправляемым развитием наиболее неоднозначных и противоречивых мнений в условиях недостатка этого традиционного влияния, или неспособности внешней власти в некоторых пределах играть его роль, слишком хорошо видно на примере современной западной философии; если ложные понятия с такой лёгкостью возникают и даже успешно внедряются в умы целых народов на Западе, то происходит это потому, что обращение к принципам уже невозможно, так как никакие принципы в истинном смысле этого слова уже не признаются. В традиционной же цивилизации, напротив, принципы никогда не теряются из виду, и остаётся только прибегнуть к ним, прямо или косвенно, в той области, где появилась такая необходимость. В таких условиях отклонения будут встречаться гораздо реже и являться чем-то из ряда вон выходящим; и если они всё же иногда и происходят, дело никогда не дойдёт до их общего признания: они будут оставаться ненормальными, какими прежде всего прочего и являются, и если несовместимость с важнейшими принципами традиции станет действительно глубокой, это приведёт к отвержению их той цивилизацией, в которой они возникли.

Для примера здесь можно вспомнить случай атомизма, к которому мы ещё вернёмся позже: такое понимание полностью гетеродоксально, так как явно расходится с Ведами, и к тому же его ложность может быть легко вскрыта наличием внутренних противоречий; таким образом, гетеродоксальность и бессмысленность являются в действительности синонимами. В Индии атомизм впервые появился в космологическом учении Канады, и здесь стоит отметить, что гетеродоксальные идеи вряд ли могли возникнуть в школах, посвященных чисто метафизическому знанию, потому как в сфере принципов любое противоречие проявляется значительно ярче, чем во вторичных приложениях. Индусы сочли эту атомистическую теорию только простым и малозначительным отклонением, что видно хотя бы из того, что она не была никак развита; и следовательно, она возымела весьма ограниченный успех, особенно в сравнении с влиянием, которое она окажет позже на греков, где из-за забвения традиционных принципов она была с готовностью принята различными школами «физической философии»; эпикурейство, в частности, обеспечило ей широкое признание, влияние которого всё ещё ощущается на Западе.

В Индии же атомизм изначально появился как космологическая, а значит, достаточно ограниченная в своих пределах, теория; но для принявших её гетеродоксия в этом частном вопросе логически подразумевает гетеродоксию и во многом другом, так как в традиционном учении всё весьма тесно взаимосвязано. Таким образом, понятие атомов как частиц, составляющих вещи, влечёт за собой соответствующую идею пустоты, в которой эти атомы могут двигаться; таким образом, появляются предпосылки к идее «универсальной пустоты», которая рано или поздно появится, и это выражение понимается здесь не в метафизическом смысле, как указывающее на непроявленное, но напротив — в физическом и космологическом. Именно это и произошло с некоторыми буддистскими школами, которые пришли к отождествлению этой пустоты с *акашей*,

или эфиром. Далее естественным образом следует отрицание существования эфира как физического элемента, которых становится уже не пять, а только четыре. Стоит заметить, что большинство греческих философов также признавали только четыре элемента, как и эти буддистские школы; и если некоторые из них всё же говорили об эфире, то делали это только в весьма ограниченном смысле, признавая его намного более ограничено и нечётко, нежели индусы.

Мы уже отмечали, к какой из сторон следует относить заимствование при наличии подобного сходства, особенно когда оно сделано не полностью, что, возможно, и является наиболее ярким его свидетельством. И здесь нельзя возразить, что индусы «изобрели» эфир позже, и по каким-то убедительным причинам аналогичным тому, каким находят его современные физики. Во-первых, причины здесь совершенно иного порядка и не являются результатом опыта; более того, как мы уже это объяснили, не существует никакой «эволюции» традиционных понятий, и тексты Вед говорят об эфире так же ясно, как и о четырёх оставшихся элементах. Таким образом, похоже, что греки, открыв для себя индийское знание, во многих случаях восприняли его искажённо и ущербно, и к тому же, возможно не всегда стремились развернуть его для себя именно таким, каким получили; также, как мы уже отмечали выше, весьма вероятно что они имели более тесные и продолжительные связи с буддистами, нежели с индусами.

Как бы то ни было, нужно понимать, что принципиальная опасность атомизма состоит в том, что он может легко послужить основанием «натурализма», который сам по себе направлен в полностью противоположную восточному мышлению сторону, однако часто встречается в западных идеях в более или менее явном виде; конечно, можно сказать что не все натуралистические теории обязательно являются атомистическими, но атомизм всегда более или менее натуралистичен, по крайней мере по своей направленности. Когда он встроен в философскую систему, как это было

у греков, он становится даже механистичным, что вовсе не обязательно влечёт материализм, так как последний есть нечто совершенно современное. В данный момент это не имеет для нас особого значения, так как для Индии вопрос о философских системах стоит не более, чем о религиозных догмах; ведь даже отклонения в индийской мысли никогда не становились религиозными или философскими, и это справедливо даже несмотря на буддизм, ведь из всех учений Востока он на первый взгляд более всего приближен в некоторых отношениях к западным взглядам; и именно поэтому он так располагает ориенталистов к столь приятным им сближениям. По этой причине, хотя изучение буддизма и не является нашей целью, мы всё же должны сказать о нём несколько слов хотя бы для рассеяния некоторых смешений, повсеместно распространённых на Западе.

ГЛАВА 4
О БУДДИЗМЕ*

По сравнению с другими восточными учениями, буддизм, как мы уже объясняли, в некоторых отношениях является более близким или, скорее, менее далёким от западных концепций, что делает его более доступным для изучения на Западе; похоже, именно по этой причине ориенталисты отдают ему явное предпочтение. Они действительно верят,

* Для читателей, которые уже знакомы с первым изданием книги, мы считаем необходимым кратко пояснить причины, которые побудили нас изменить эту главу: когда было опубликовано первое издание, у нас не было оснований сомневаться, что, как принято считать, самые ограниченные и явно антиметафизические формы буддизма *хинайаны* и представляют само учение *Шакйамуни*; у нас не было времени для длительного исследования, необходимого для дальнейшего распутывания этого вопроса, и, к тому же, всё, что было нам известно о буддизме на тот момент, само по себе не давало надежды на что-либо другое. Однако дело приняло совершенно иной оборот теперь, после работ А.К. Кумарасвами (который сам является индусом, что достаточно гарантирует его беспристрастность) и его толкования изначального буддизма, о котором так сложно составить верное понимание, основываясь на всех еретических учениях, которые наслоились позднее и которые мы и имели ввиду при первом написании книги; само собой разумеется, что сказанное в отношении этих отклонившихся форм остаётся полностью в силе. Здесь мы должны добавить, что всегда готовы признать традиционную ценность любого учения, в чём бы она ни состояла, как только для этого будет достаточное основание; но, к сожалению, хотя новые имеющиеся у нас сведения говорят только лучшее об учении *Шакйамуни* (что вовсе не распространяется на все без исключения школы буддизма), это полностью противоположно для всех тех явлений, антитрадиционный характер которых мы всецело осуждаем.

что в буддизме находимо что-то, что может быть легко совмещено с их собственным мировоззрением, или по крайней мере не будет полностью за его пределами, так как здесь они не сталкиваются с такой непостижимостью, как в случае других учений, которая, безусловно, смутно ощущается ими, даже если не признаётся открыто. Ориенталисты ощущают это при изучении по меньшей мере некоторых форм буддизма, так как среди них можно обнаружить значительные отличия даже в этом отношении, и мы ещё рассмотрим это подробнее; возможно, вполне естественно, что формы, которые они находят наиболее понятными, признаются тогда изначальным и настоящим буддизмом, в то время как остальные, по их мнению, — относительно поздние искажения.

Но буддизм, каким бы он ни был, пусть даже самым «упрощённым», как некоторые его ответвления, всё так же остаётся восточным учением; к тому же, ориенталисты слишком далеко заходят в поисках сближений с западными представлениями, желая, например, превратить буддизм в нечто равнозначное религии в европейском смысле слова, что порой приводит их же самих к странным смешениям: не случалось ли некоторым из них, не смущаясь даже противоречивостью определения, утверждать, что Буддизм является «атеистической религией»? В действительности же, он является не более «атеистическим», чем «теистическим» и «пантеистическим»; достаточно сказать, что он не принимает такой точки зрения, для которой эти определения имеют хоть какой-то смысл; и если этого не происходит, то как раз потому, что буддизм не является религией вообще. Такими толкованиями ориенталисты преуспели в искажении даже того, что могло бы стать наименее чуждым их умонастроениям, причём сделали они это несколькими способами, так как, делая из буддизма философию, они портят его не меньше, чем пытаясь превратить в религию; например, говоря о «пессимизме», как это часто бывает, описывают на самом деле не сам буддизм, а если даже и его, то

только рассматривая через призму философии Шопенгауэра; настоящий же буддизм не является ни пессимистичным, ни оптимистичным, так как не рассматривает ничего подобным образом; но некоторые несомненно находят для себя досадной невозможность приклеить западные ярлыки к любому учению.

Истина в том, что буддизм не является ни религией, ни философией, хотя он действительно в некоторых отношениях ближе к ним по сравнению с традиционными индусскими учениями, особенно в тех своих формах, которые наиболее предпочтительны для ориенталистов. На самом деле, эти формы принадлежат школам, которые, оторвавшись от регулярной традиции и потеряв по этой причине связь с настоящей метафизикой, неизбежно пришли к замещению её чем-то, что в какой-то мере напоминает философскую точку зрения. Иногда можно даже встретить теории, которые при поверхностном рассмотрении похожи на психологию; но, строго говоря, они не принадлежат к известной нам психологии, так как последняя является сугубо западным изобретением, и при этом даже для самого Запада является достаточно поздней, так как появляется не раньше Локка*; было бы ошибочно приписывать буддистам взгляды, порождённые исключительно современным англо-саксонским эмпиризмом. Проводимое сравнение, чтобы оставаться справедливым, не должно переходить в полное уподобление; и в данном случае, говоря о религии, можно действительно сравнить её с буддизмом только в одном, хоть и немаловажном отношении, но всё же недостаточном для провозглашения тождественности: речь идёт о появлении сентиментальной составляющей, которую, впрочем, вполне можно объяснить необходимостью приспособления к особым условиям эпохи, увидевшей рождение этих учений и повлиявшей на них; наличие только одного этого признака вовсе не позволяет отнести все подобные

---

* *Локк (Locke) Джон* (1632–1704), английский философ, основатель либерализма. В «Опыте о человеческом разумении» (1689) разработал эмпирическую теорию познания. — *Прим. пер.*

учения в одну общую категорию. Отличие между точками зрения может быть намного более существенно, чем сходство, которое, к тому же, в основном относится к формам выражения данных учений; и именно это упускают из вида те, кто говорит о «буддистской нравственности», хотя такое смешение в некоторой степени провоцируется наличием сентиментальной составляющей: заблуждение здесь состоит в том, что признаваемое нравственной нормой на самом деле рассматривается самим буддизмом под совершенно другим углом и имеет совершенно другие основания, относящиеся, к тому же, к полностью иному порядку: хорошо известная формула «пусть все существа будут счастливы» распространяется на совокупность существ безо всякого ограничения, а не только на людей; а такое расширение нравственная точка зрения не способна вместить по определению. Буддистское «сострадание» не есть то же самое, что «жалость» Шопенгауэра; оно скорее ближе к «вселенской милости» мусульман, которая, к тому же, вполне способна быть перенесена за пределы всякого сентиментализма. Хотя надо признать, что буддизм несомненно делает некоторую ставку на сентиментальность, которая, хоть и не доходя до «нравоучительности», всё же составляет характерную черту буддизма; это следует иметь ввиду как ещё одну из черт, резко отличающих буддизм от индуизма; также наличие этой составляющей свидетельствует, что буддизм отстоит далее, чем индуизм, от традиции в её «изначальном» состоянии.

В этом отношении можно также сказать, что существует несомненная связь между сентиментальной формой учения и его склонностью к широкому распространению; склонностью, которая является общей для религий и буддизма, что позволило ему охватить большую часть Азии; но опять же, подобие не стоит преувеличивать, и вряд ли вполне уместно говорить о буддистских «миссионерах», выходивших из Индии в некоторые периоды, за исключением некоторых частных случаев, слово «миссионер» непременно вызывает в уме идеи пропаганды и прозелитизма, свойственные только

представителям Запада. Ещё более примечательно, что в ходе этого широкого распространения буддизм в самой Индии истощался до тех пор, пока не исчез полностью, породив, между прочим, на последних стадиях существования некоторые упадочные и явно гетеродоксальные школы, которые часто упоминаются в индусских трудах, современных этой последней ступени индийского буддизма: в работах *Шанкарачарйи*, например, эти школы упоминаются только с целью опровержения их теорий посредством традиционного знания; однако, ни одно из их заблуждений не приписывается самому основателю буддизма, что ещё раз подтверждает, что речь идёт только о случаях упадка. Удивительно, но именно эти искаженные и нарушенные формы по мнению значительного числа ориенталистов и представляют собою изначальный буддизм наилучшим образом.

К этому мы вернёмся позже; сейчас важно сказать, что Индия никогда не была в действительности буддистской, в противоположность тому, как часто полагают, наделяя буддизм ключевой ролью во всём, что повлияло на Индию и её историю: Индия до и после буддизма — такое разделение существует по убеждению ориенталистов, считающих что буддизм, даже после полного исчезновения из Индии, оставил после себя глубокий отпечаток, что ошибочно по только что приведённым причинам. Вероятность того, что индусы позаимствовали у греков философию, как очень хотят считать некоторые авторы, равна той, с которой те сами в долгу перед буддистами; и сложно быть уверенным, не стоит ли именно такое заимствование за всеми этими предположениями. Но надо сказать, что существуют и достойные исключения; так, Барт утверждает, что «значение буддизма было исключительно временным», что весьма точно в отношении Индии; тем не менее, среди учёных не перестают преобладать противоположные мнения, не говоря о полном неведении всего остального Запада, где порой можно встретить убежденность в том, что буддизм преобладает в Индии и сейчас! Корень вопроса состоит в том, что во времена царя Ашоки, а именно

в третьем веке до нашей эры, буддизм в Индии переживал эпоху расцвета, и тогда же он начал распространяться за её пределы, но этот период быстро сменился периодом его упадка; однако даже в течение этого самого времени, при желании найти какие-то параллели в западном мире, распространение буддизма было бы сравнимо скорее с распространением монашеских орденов, чем религии, предназначенной для всех; и это хоть и не безупречное сравнение всё же является наименее ошибочным из всех возможных.

Но мы ещё не закончили рассматривать фантазии ориенталистов; некоторые из них, как Макс Мюллер, утверждают, будто обнаружили нечто, что они воображают зачатками буддизма, то есть зачатками гетеродоксии, уже в *Упанишадах**, которые составляют неотъемлемую и важнейшую часть Вед, и являются тем самым основой индусской ортодоксии; действительно, было бы трудно представить нечто более нелепое или привести пример ещё большего непонимания. Какое бы не было представление о буддизме, очевидным является его родство с индуизмом во многих отношениях, сохранившееся даже после их разделения и обусловленное тем, что он появился в индусском окружении и был в некотором роде его ответвлением, и именно этот факт объясняет всё общее, что в них находимо; М. Рассел несомненно преувеличивает, настаивая на полном отсутствии самобытности у буддистского учения, хотя его мнение является более правдоподобным, чем у Макса Мюллера, и по крайней мере не содержит в себе противоречия. Об этой точке зрения стоит также сказать, что она не противоречит, а скорее, напротив, согласуется с позицией тех, кто, как и мы, стоит на стороне традиции, так как различия между учениями, для того, чтобы быть обоснованными, могут иметь место лишь ради приспособления, касаясь только более или менее внешних форм выражения, и никоим образом не затрагивая самих принципов; введение сентиментальной составляющей является

* *The Upanishads*. Volume II, Introduction, стр. XXVI–XXVII и I–III.

именно таким примером, что полностью приемлемо, если метафизика сохраняет своё место точно в центре учения.

Сказав уже немало, мы должны сейчас спросить себя, насколько возможно говорить о буддизме вообще, как это обычно делают, и исключить при этом возможные недоразумения; ведь чтобы их избежать, необходимо уточнять о какой именно его школе идёт речь, так как он включал ранее и до сих пор включает разнообразные ответвления, и стоит быть осторожным в отнесении к ним всем без разбору, объединяя их общим названием «буддизм», всех возможных особенностей, которые на деле могут быть находимы только в некоторых частных случаях. Все эти школы, рассмотренные совокупно, можно подразделить на относящиеся к двум основным направлениям — *махайана* и *хинайана*, что обычно переводят как «великая колесница» и «малая колесница», хотя возможно, смысл здесь может лучше быть передан понятиями «великий путь» и «малый путь»; и предпочтительнее было бы использовать именно эти наименования, которые ближе всего отражают суть, чем заменять их «северным» и «южным» буддизмом, ведь это не говорит ни о чём, кроме географии, причём достаточно размыто, и никак не описывает данные учения. Буддизм *махайаны* может быть по праву признан содержащим полноценное учение, включая собственно метафизические составляющие, которые и составляют его центральную часть; *хинайана,* в свою очередь, оказывается учением, которое как бы останавливается на сравнительно внешнем уровне без того, чтобы подниматься далее того, что обычно само доступно людям, и это отражается в самом названии; естественно, что это более ограниченное ответвление буддизма, которое сейчас лучше всего представлено буддистами Цейлона, и стало основой для появившихся отклонений, о которых мы говорили ранее. И именно здесь ориенталисты переворачивают нормальный порядок, настаивая, что самые отклонившиеся школы, более всего преуспевшие в гетеродоксии, наиболее подлинно представляют оба течения, и что сама *хинайана* является

первоначальной формой буддизма или по крайней мере её ближайшим продолжением, в отличии от *махайаны*, которая, по их мнению, есть итог последовательных изменений и заимствований. Поддерживая такое мнение, они только лишь подчиняются антитрадиционному устремлению своего собственного мышления, которое естественным образом склоняет их поддерживать всё гетеродоксальное; говоря точнее, они поддерживают ложное убеждение, присущее почти всему современному Западу и состоящее в том, что всё наиболее простое или даже наиболее упрощённое должно уже на этом основании приниматься за наиболее древнее; с такими предубеждениями вряд ли кто-либо из них сможет даже предположить, что истина состоит в прямо противоположном. С учётом этого интересно было бы задаться вопросом, какую же странную карикатуру должен представлять собой изначальный, по мнению представителей Запада, буддизм, такой, каким его проповедовал основатель; и остаётся только улыбнуться тому, что эта пародия стала предметом восторга многих людей на Западе, которые были так ею очарованы, что некоторые даже не постеснялись провозгласить своё принятие, которое всё же остаётся только теоретическим и «идеальным», этого буддизма, который они нашли необычайно сходным с их собственным «рациональным» и «позитивистским» мировоззрением!

Конечно, говоря, что *махайана* должна быть включена в традицию буддизма от самых истоков, надо понимать, что речь идёт только о том, что можно назвать самой сердцевиной, независимой от более или менее частных форм, принадлежащих различным её школам; эти формы вторичны, но только их и позволяет рассмотреть исторический метод, и именно это создаёт видимость оправдания доказательствам ориенталистов в пользу того, что *махайана* является «поздней» или, скорее, «изменённой» формой буддизма. Вопрос ещё более усложнён тем, что буддизм, выйдя за пределы Индии, был значительно изменён несколькими способами, как это и было нужно для приспособления к соответствую-

щему окружению; всё, что важно знать — это насколько далеко простираются эти изменения, и определить это на деле не так просто, особенно тем, кто не имеет практически никакого понятия о традиционных учениях, с которыми соприкасался буддизм, приходя на те или иные земли. Это относится в особенности к Дальнему Востоку, где даосизм оказал заметное влияние на некоторые ветви *махайаны*, по крайней мере в том, что касается способов выражения; школа *дзен*, в частности, приняла вдохновлённые почти одним только даосизмом методы. Это объясняется особыми свойствами дальневосточной традиции, с резким разграничением двух её составляющих, внутренней и внешней, а именно даосизмом и конфуцианством; и в сложившихся условиях буддизм оказался призван заполнить пространство между ними; в некоторых случаях он скорее представлял собой «внешнюю оболочку» даосизма, которая позволяет ему сохраняться нетронутым гораздо проще, чем было бы в другом случае. Это также объясняет, как дальневосточный буддизм пришёл к употреблению некоторых символов даосского происхождения, как например при отождествлении *Гуань-Инь* с *Бодхисаттвой* или, точнее, с женским аспектом *Авалокитешвары* ввиду присущей им обоим «провиденциальной» функции; и это, между прочим, стало причиной ошибок со стороны некоторых ориенталистов, которые знают о даосизме немногим больше названия; они пришли к убеждению, что *Гуань-инь* всегда и принадлежала буддизму, и полностью пренебрегли её даосским происхождением.

Более того, каждый раз, когда встречается что-то, смысл или происхождение чего не может быть точно ими определено, вполне можно ожидать, что в соответствии со своими склонностями они разрешат эту проблему приклеиванием ярлыка с буддистским происхождением; этого достаточно, чтобы прикрыть их сознательные или несознательные затруднения, и они всё охотнее поступают так потому, что в силу почти исключительного права на сведения, которые им удалось заполучить, они вполне уверены, что никто

не станет с ними спорить; как могут бояться критики те, кто заведомо исходит из того, что для рассмотрения исследуемого вопроса неприемлема никакая другая подготовка, кроме их собственной? Более того, всё, что они себе на радость назвали буддистским, вместе со всем действительно является таковым, в итоге составляет, по их мнению, не более чем «испорченный» буддизм. В том учебнике по истории религии, на который мы уже ссылались, раздел о Китае вскрывает достойный сожаления недостаток понимания; там говорится что «следы изначального буддизма уже не могут быть найдены в Китае» и что учение в его теперешнем состоянии «не сохранило ничего буддистского, кроме своего названия»*; это верно, если под изначальным буддизмом понимать то, что ориенталисты хотят считать таковым, но всё же надо точно определить, является ли приемлемым такое их представление о нём, или наоборот — речь на самом деле идёт именно об «испорченном буддизме».

Вопрос об отношении между буддизмом и даосизмом относительно просто решить, если, конечно, знать кое-что и о даосизме; но надо сказать, что существуют также и другие, более сложные вопросы: это особенно относится к случаям, когда рассмотрение уже не касается составляющих внеиндийского происхождения, но напротив, индусских, о которых бывает сложно сказать, были ли они всегда связаны с буддизмом в силу его индийского происхождения или оказались включёнными в ту или иную его форму позднее. Это относится, например, к шиваитским составляющим, то есть к значительной части тибетского буддизма, который обычно известен под обманчивым именем «ламаизма»; но это относится не только к Тибету, так, на Яве известен *Шива-Будда*, что являет собой пример того же соединения, но на этот раз в своей крайней степени. В действительности, разрешить этот вопрос можно через исследование даже самых общих отношений буддизма и тантрических учений; но последние так малоизвестны на Западе, что было бы почти невозможно

* *Christus*. Chapter IV, стр. 187.

рассмотреть их без длительных пояснений, которым здесь не место; таким образом, по тем же причинам, которые мы приводили в главе об основных областях восточного мира, мы ограничимся только кратким описанием тибетской цивилизации, невзирая на её несомненную важность.

Теперь остаётся хотя бы вкратце рассмотреть ещё один вопрос: по каким причинам буддизм так широко и успешно распространился за пределы страны своего происхождения, а в ней начал быстро угасать, пока полностью не исчез? Не является ли распространение за пределы Индии главнейшим основанием существования буддизма? Мы хотим сказать, что он как будто был заведомо предназначен для неиндийских народов; но, невзирая на это ему было необходимо возникнуть непосредственно из индуизма, с тем чтобы принять в себя определенные составляющие для их переноса в другую среду после соответствующего приспособления; и когда эта задача была выполнена, его исчезновение из Индии было вполне ожидаемым, так как там для него не оставалось более никаких задач; и в этом частном отношении, хотя и только в нём, буддизм не без некоторого основания можно сопоставить с индуизмом так же, как христианство с иудаизмом, но, конечно, только с учётом всей разницы точек зрения, которую мы подчёркивали выше. В любом случае, только такое рассмотрение позволяет увидеть в буддизме, не будучи при этом непоследовательным, подлинно традиционное учение, которым безусловно является по меньшей мере буддизм *махайаны*, так как в случае *хинайаны* слишком очевидна гетеродоксия некоторых сравнительно поздних и отклонившихся форм; и именно так можно объяснить, какова была на самом деле миссия Будды. Если бы он проповедовал те гетеродоксальные взгляды, которые приписывают ему ориенталисты, было бы невозможно объяснить, почему значительная часть ортодоксальных индусов не сомневаясь признаёт его *аватарой*, то есть «божественным воплощением», о чём однозначно свидетельствуют все сохранившиеся сведения о его жизни;

справедливо, что ориенталисты, нарочито исключающие всё, принадлежащее к сверхчеловеческому порядку, настаивают, что события его жизни составляют только «легенду», то есть сказку, лишённую всякой исторической ценности, и что всё называемое легендарным не имело места в «изначальном буддизме»; но если действительно убрать всё это, что же тогда составит чисто человеческую индивидуальность основателя буддизма? Ответить на этот вопрос было бы сложно; но западному «критицизму» до этого нет никакого дела, и описывая жизнь Будды в соответствии со своими взглядами, он доходит до того, чтобы вслед за Олденбергом основываться на принципе, что «индо-германцы» не признают чудес; что и сказать, сложно относиться серьёзно к подобным заявлениям. Эта так называемая «историческая реконструкция» жизни Будды имеет не большую ценность, чем их «изначальный буддизм», и является порождением всё тех же предрассудков; или же основной целью здесь является подавление всего, что нарушает современное мировоззрение, и именно таким в высшей степени наивным способом эти люди надеются прийти к истине.

Этим мы и закончим рассмотрение, так как буддизм не является основным предметом нашего исследования; но всё же было необходимо определить его отношение к индуизму с одной стороны, а с другой — к западным теориям, которые пытаются применить к нему более или менее неправомерно. Уйдя в сторону, мы можем теперь вернуться к рассмотрению собственно индуизма, но перед эти мы позволим себе ещё одно замечание, которое может служить заключением всему сказанному выше: если ориенталисты совершают такие грубые ошибки относительно буддизма, на котором они, так сказать, «специализированы», какую тогда ценность можно придавать их рассуждениям о других учениях, которые, по сравнению с буддизмом, рассматриваются ими как имеющие вторичную и даже посредственную ценность?

Глава 5
ЗАКОН МАНУ

В качестве примера идеи, которая, ввиду отсутствия чего-то равнозначного в словаре, с большой вероятностью вызовет путаницу в умах западных людей, можно привести понятие, обозначаемое санскритским словом *дхарма*; ориенталисты, конечно, предложили несколько возможных переводов, но большинство из них являются только приблизительными или вовсе ошибочными, ввиду уже упомянутого нами непонимания. Так, предпринимались попытки перевести *дхарму* словом «религия», хотя религиозная точка зрения здесь совершенно неприменима; более того, надо понимать, что это понятие не относится к учению, которое ошибочно считают религиозным, в точном смысле этого слова. С другой стороны, если бы вопрос состоял в исполнении ритуалов, которые также не являются религиозными, то они совокупно обозначаются словом *карма*, общий смысл которого — «действие», понимаемое здесь в частном, и к тому же, прикладном значении. Для тех, кто желает любой ценой увидеть религию в индусской традиции, всё же остаётся то, что они хотят принять за нравственность, и именно это они тогда и назовут *дхармой*; в итоге возникло несколько более или менее вторичных толкований, а именно «добродетель», «справедливость», «заслуга» и «долг», которые являются всё теми же нравственными идеями и по этой самой причине никоим образом не выражают сути вопроса. Нравственная точка зрения, за пределами которой

эти идеи не имеют смысла, не применима к Индии; и мы уже достаточно на этом настаивали и даже упомянули, что буддизм, который единственно может её содержать, никогда не доходил до такого в части своей сентиментальности. Более того, мы можем также добавить, что эти идеи не являются главенствующими даже в самой нравственной точке зрения; точнее говоря, некоторые из них присущи далеко не всем нравственным воззрениям: например, идея долга или обязательства отсутствует в наиболее старых уставах, в том числе у стоиков, и только совсем недавно, особенно после Канта, она начинает играть такую значительную роль. В этом отношении важно также заметить, во избежание часто допускаемых здесь ошибок, что идеи или точки зрения, ставшие привычными, стремятся на этом основании казаться само собой разумеющимися: и именно поэтому можно постоянно наблюдать попытки применить их к толкованию любых понятий, даже наиболее отдалённых во времени или пространстве, и это притом, что чаще всего не надо возвращаться слишком далеко в прошлое чтобы выявить настоящий источник таких предубеждений.

Достаточно сказав о ложных толкованиях, которые встречаются чаще всего, мы постараемся сейчас объяснить насколько возможно ясно, что же в действительности надо понимать под *дхармой*. Как и следует из корня *дхр̣*, от которого оно образуется, это слово в наиболее общем смысле обозначает просто «способ существования»; это есть, так сказать, сама природа существования, заключающая в себе сумму частных качеств или свойств, и определяющая, в силу присущих существу склонностей или предрасположенностей, способ, которым оно будет руководствоваться как в общем, так и в частных случаях. Эта же идея применима не только к отдельному существу, но также и к организованной общности, к видам, ко всем существам, включённым в космический цикл или то или иное состояние бытия, или даже ко всему вселенскому порядку; тогда она, на том или ином уровне, обозначает

согласованность с внутренней природой существ, которая выражается в упорядоченной иерархии, где каждое существо занимает своё место, что, следовательно, также составляет основополагающее равновесие или всеобщую согласованность, основанную на иерархичном расположении, которое к тому же в точности соответствует идее «справедливости», выведенной за пределы нравственного понимания.

Понимаемая таким образом как принцип порядка, и следовательно, устройства и предрасположенности существа или группы существ, *дхарма* может быть в некотором смысле противопоставлена *карме*, которая просто является действием, которое проявит вовне эту предрасположенность при условии, что оно является нормальным, или, другими словами, при согласованности с природой существ и состояний существования, к которым они принадлежат, а также с возникающими вследствие этого взаимоотношениями. Таким образом, то, что является *адхармой*, или противоположностью дхарме, это не «грех» в богословском смысле слова или «зло» во моральном, так как обе эти идеи равно чужды индусскому мышлению; это просто «несогласованность» с природой существ, неравновесие, нарушение согласия, разрушение или переворачивание иерархических отношений. Несомненно, в универсальном порядке общая сумма всех частных неравновесий всегда будет составлять всеобщее равновесие, которое ничто не может уничтожить; но в каждой точке, рассмотренной в отдельности, неравновесие является вполне возможным и понятным, и даже если оно возникает в обществе или где-то ещё, это совершенно не влечёт за собой необходимости приписывать ему нечто нравственное, определяя его как что-то противоположное, в своей собственной области, «закону гармонии», властвующему одновременно над космическим и человеческим порядком. Определив так понятие «закона» и позаботившись об его отделении от всех частных и производных приложений, которым он может послужить основой, мы можем

согласиться с таким переводом понятия *дхарма**; безусловно несовершенным, но менее неточным, чем другие понятия из западных языков; и всё же подчеркнём ещё раз, что здесь не идёт речи о нравственном законе; а понятия научного, общественного или юридического закона уже по своему определению могут быть применимы только в частных случаях.

«Закон» в своей основе может быть понят через соответствующий перенос как «универсальная воля», которая всё же не допускает чего-либо персонального в содержании этой идеи, так же как, но с ещё более важным основанием, чего-либо антропоморфного. Выражение этой воли в каждом состоянии проявленного существования называется *Праджапати*, «Повелителем порождённых существ»; и в каждом отдельном космическом цикле эта воля проявляет себя как *Ману*, который даёт циклу соответствующий закон. Следовательно, *Ману* не стоит понимать как мифического, легендарного или исторического персонажа; строго говоря, это принцип, который может быть определён, в соответствии с глагольным корнем *ман*, как «космический интеллект» или «мысль, отражённая в универсальном порядке». С другой стороны, этот принцип также рассматривается как прообраз человека, который называется *манава*, когда он рассматривается как «мыслящее существо», или обладающее *манасом*, мысленной или рассудочной способностью; таким образом, понятие *Ману*, по крайней мере в некоторых отношениях, равнозначно тому, что в других традициях, и особенно в еврейской Каббале и исламском эзотеризме, относится к понятию «Универсального Человека», или называется

---

* Другой заслуживающий внимания перевод *дхармы* может быть сделан словом «норма», и преимущество такой передачи состоит в отсутствии этических и социальных ассоциаций, от которых на сегодняшний день не избавлено даже слово «закон». Следовательно, «нормальное» бытие для одного существа, группы или всей вселенной, есть развитие его возможностей в полном соответствии с его *дхармой*, «ненормальность» (*адхарма*) есть тогда любое отклонение от его собственной природы. — *Прим. пер. англ. изд.*

«Государем» в даосизме. Мы уже наблюдали пример *Вйасы*, когда имя обозначает не человека, а только функцию, и в этом случае она всё же была в основном исторической, в то время как *Ману* представляет собой космическую функцию, которая может стать исторической только при применении к общественному устройству, но без какой-либо «персонификации». В действительности, закон *Ману*, применительно к любому циклу или общности, есть не что иное, как обозрение естественных иерархических отношений, существующих между существами, подчинёнными особым условиям этого цикла или общности, вместе с цельным набором предписаний, которые из этого естественным образом следуют. Мы не предлагаем сейчас останавливаться на теории космических циклов во многом потому, что потребуются достаточно длинные пояснения, чтобы сделать её доступной пониманию; но заметим, что связь между циклами не является хронологической, но логической и причинной, — каждый цикл полностью определяется предшествующим и, в свою очередь, определяет последующий через непрерывное созидание, управляемое «законом гармонии», который устанавливает глубинное соответствие между всеми порядками универсального проявления.

Когда дело касается применения в обществе, «закон», который принимает тогда своё юридическое значение, может быть изложен в *шастре* или уставе, который, выражая «космическую волю» на определённом уровне, относится к *Ману*, или, точнее, к *Ману* данного цикла; но это, разумеется, не делает *Ману* автором *шастры*, по крайней мере не в обычном смысле, в котором что-то сугубо человеческое называют работой того или иного автора. Здесь, как и в случае ведических текстов, отсутствует определённое историческое происхождение, и к тому же, как мы уже поясняли, вопрос о таком происхождении не имеет значения с традиционной точки зрения. Тем не менее, между этими двумя примерами есть определённое отличие: ведические тексты описываются термином *шрути*, так как являются

плодом прямого вдохновения, а *дхарма-шастры* относятся к *смрти*, значение текстов которого является подчинённым; в тексты этого разряда включаются также *пураны* и *итихасы*, которые западные учёные считают всего только мифологическими и эпическими поэмами, будучи неспособными уловить глубокий символизм, делающий их чем-то совершенно отличным от «литературы» в обычном смысле слова. В своей основе, отличие *шрути* от *смрти* равнозначно отличию чистой и прямой интеллектуальной интуиции от сознания рационального порядка, где первая применяется исключительно в области метафизических принципов, а второе занимает себя предметами познания индивидуальной области, как это и должно быть там, где речь идёт об общественном или другом применении. Но, несмотря на это, традиционная значимость *дхарма-шастр* нисколько не основывается на человеческих авторах, задачей которых было только изложить их, несомненно, изначально устно и только позже письменно, и именно по этой причине указанные авторы остались неизвестными; авторитет *дхарма-шастр* основывается исключительно на том, что они представляют истинное выражение закона *Ману*, то есть происходят из соответствия естественной иерархии существ, которую они призваны поддерживать.

Глава 6
ПРИНЦИПЫ, ОБУСЛАВЛИВАЮЩИЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ КАСТ

Чтобы завершить начатое в предыдущей части, мы дополним сказанное некоторыми важными пояснениями по вопросу каст, имеющему важнейшее значение в законе *Ману* и неизменно понимаемому большинством европейцев ошибочно. Прежде всего, дадим следующее определение: каста, которую индусы называют любым из двух слов — *джати* и *варна*, есть общественная функция, определяемая внутренней природой каждого человеческого существа. Слово «*варна*» в первичном смысле значит «цвет», и некоторые пытались найти в этом хотя бы косвенное подтверждение предположения, что различие между кастами было изначально основано на расе; но это не является достаточным основанием, так как это же слово расширительно вмещает понятие «качества» в общем смысле, на чём и основывается его соответствующее употребление для обозначения частной природы существа или того, что может быть названо «индивидуальной сущностью»; именно она и определяет касту, а расовые соображения здесь — только одна из составляющих, способных оказать влияние на индивидуальную природу. Что касается слова *джати*, его точный смысл — «рождение», и некоторые на этом основании заключили, что каста неминуемо наследуема, но это также ошибочно. Если на деле она чаще всего и наследуется, это, строго говоря, не обязательно — хотя роль наследования в формировании индивидуальной природы вполне может

оказаться решающей в большинстве случаев, она ни в коем случае не исключительна, хотя это требует некоторых дополнительных пояснений.

Индивидуальное существо понимается в его совокупности как соединение двух составляющих, называемых *нама* — имя и *рупа* — форма, которые в действительности и составляют «сущность» и «субстанцию» индивидуальности, или то, что, согласно Аристотелю, называется «формой» и «материей»; последняя пара понятий всё же наделена здесь весьма отличным от обычного частным значением, и нужно сказать, что здесь слово «форма», вместо того, чтобы обозначать ту составляющую, что названа этим же словом при переводе санскритского понятия *рупа*, означает вторую, которая, строго говоря, есть «индивидуальная сущность». Не лишним будет добавить, что, несмотря на некоторое сходство с западными понятиями души и тела, имя и форма здесь далеки от тождества с ними: форма, о которой идёт речь, не является исключительно телесной, хотя сейчас мы не можем развить это утверждение; имя же представляет сумму всех свойств и качеств существа. Дальнейшее разграничение должно быть сделано уже внутри самой индивидуальной сущности: *намика*, «относящееся к имени» в более сжатом смысле, или «то, что должно выражать частное имя каждого индивида», есть сумма качеств, принадлежащих собственно ему без того, чтобы выводить их из чего-то, кроме себя; *готрика*, «относящееся к расе или семье», есть сума качеств, которые существо получает наследственно. Это второе различие можно наблюдать в наделении индивида, с одной стороны, именем, принадлежащим исключительно ему, и фамилией — с другой. Можно было бы многое сказать об изначальном смысле имён и того, что они при нормальном порядке должны выражать; но так как такого рода вопрос не входит в рамки данной работы, мы только упомянем, что определение истинного имени в принципе связано с определением сущности индивидуальной природы. Рождение, в значении санскритского слова *джати*, есть, строго

говоря, итог совмещения *намика* и *готрика*: таким образом, наследственное занимает своё положенное место, и это очень существенно, но надо также уделить место и тем качествам, которыми индивид отличается от родителей и других членов своей семьи. Очевидно, что нет двух существ, обладающих в точности одинаковыми качествами, как физическими так и психическими: помимо общего с остальными, всегда будут присутствовать некоторые отличные свойства, и те, кто попытаются приписать всё, что есть в индивиде, влиянию наследственности, несомненно испытают непреодолимые трудности в применении своей теории к любому частному случаю; такое влияние бесспорно, но есть и другие составляющие, которые обязательно нужно принять в расчёт, и своё законное место они получают в теории, которую мы сейчас и объясняем.

Особая природа каждого индивида изначально содержит в себе все склонности и способности, которые будут развиты в ходе его существования и определят, например, его пригодность к той или иной общественной деятельности, а именно это нас сейчас и интересует. Таким образом, знание индивидуальной природы должно позволять назначить каждому человеческому существу функцию, с которой оно совпадает по своей природе, или, другими словами, назначить ему место, которое оно должно естественным образом занимать в организации общества. Без труда можно понять, что здесь мы обнаруживаем основание для подлинно иерархичной организации, которая согласована с самой природой включаемых существ, в соответствии с изложенным нами понятием *дхармы*; ошибки в применении, конечно же, всегда возможны, особенно во времена, когда свет традиции тускнеет, но это ни в коей мере не влияет на верность принципа, и допустимо сказать, что его отрицание подразумевает теоретическое, если не всегда практическое, низвержение любой законной иерархии. В то же время, можно видеть всю нелепость образа мыслей части европейцев, которые возмущены тем, что человек не может перейти

из своей касты в более высокую: на деле это подразумевало бы ни больше ни меньше, чем изменение индивидуальной природы; иными словами, ему пришлось бы прекратить быть собой, чтобы стать кем-то другим, а это явная нелепость; существо всё время своего индивидуального бытия будет оставаться тем, чем оно потенциально являлось во время рождения. Вопрос, почему существо является собой, а не другим существом, лишён смысла; истина состоит в том, что каждое существо, в согласии со своей собственной природой, является обязательной составляющей всеобщей и универсальной гармонии. И всё же слишком очевидно, что подобное понимание полностью отсутствует у людей, живущих в обществе, подобном современному западному, строение которого не имеет принципа и не основывается на какой-либо иерархии; в таком обществе любой человек может выполнять самые разнообразные роли, включая те, для которых он подходит менее всего, при том, что материальные богатства обычно принимаются как единственный верный знак превосходства.

Из сказанного о значении понятия *дхарма* следует, что иерархия общества обязана воспроизводить, с учётом всех частных условий, строение «Универсального Человека»; этим мы хотим сказать, что существует соответствие между космическим и человеческим порядками, и что это соответствие, находящее естественное выражение в устройстве индивида, понимается ли он целостно или только телесно, также должно быть должным образом осуществлено в организации общества. Идея «общественного организма», в котором органы и функции сопоставлены с живым существом, уже знакома современным социологам; но они зашли слишком далеко в этом направлении, забыв, что сходство и соответствие не означают уподобление и тождество, и что любое правомерное сравнение двух предметов должно быть сделано с учётом различия их областей; более того, не зная ничего о глубинных причинах этого соответствия, они никогда не были способны объяснить само существование

иерархии. Из этих пояснений очевидно, что выражения, которые могут быть использованы для обозначения сходства, следует понимать в чисто символическом смысле, так же как наименования, заимствованные у различных частей человеческого индивида применяются аналогично к «Универсальному Человеку». Этих сведений достаточно, чтобы пояснить смысл символического происхождения каст, как описывает его ряд текстов, и особенно *пуруша-сукта Ригведы*, говорящая следующее: «у *пуруши брахман* был устами, *кшатрий* — руками, *вайшйа* — бёдрами; *шудра* был рождён под его стопами»*. Здесь мы видим перечисление четырёх каст, разграничение которых составляет основу общественного устройства, причём сами они могут подразделяться более или менее многочисленно: *брахманы* олицетворяют чисто духовное и интеллектуальное владычество; *кшатрийи* — право управления, включая правовую и военную стороны, в которых царские обязанности являются наивысшим уровнем; *вайшйам* принадлежат все экономические вопросы в самом широком смысле слова, включая сельское хозяйство, производство, торговлю и финансы; что касается *шудр*, на них лежат задачи по поддержанию чисто материального существования общины. Стоит добавить, что *брахманы* не являются «священниками» в западном религиозном смысле слова: конечно, в их обязанности входит выполнение разного рода ритуалов, потому что именно они должны обладать знанием, необходимым чтобы сделать их полностью действенными; но они также осуществляют, помимо всего прочего, сохранение и постоянную передачу традиционного учения. Действительно, обязанность обучения, представленная устами в только что приведённом символизме, признавалась почти всеми древними народами высшей из всех священнических, потому как их цивилизации были всецело основаны на традиционном принципе. По той же причине отклонения от учения были обычно связаны с подрывом иерархии общества, как это можно увидеть на примере по-

* *Ригведа*. X, 90.

вторяющихся попыток *кшатрийев* избавится от духовного владычества *брахманов*, владычества, право которого является самым безусловным на основании всего уже сказанного о настоящей природе индусской цивилизации.

Эти общие сведения не будут полными без упоминания наследия, которое оставили эти традиционные и изначальные идеи в древних институтах Европы, особенно в отношении божественного права королей, обязанность которых исходно понималась именно как управление общественным порядком, как об этом свидетельствует корень слова *rex*; но мы можем только вкратце упомянуть об этих вопросах, без того, чтобы остановиться на них подробно и раскрыть всё их значение.

Полностью действенным участием в традиции обладают члены только трёх первых каст; что выражается в различных обозначениях, применяемых исключительно к ним, таких как *арйа*, о котором уже упоминалось, *двиджа,* или «дваждырождённый»; понятие «второго рождения», понятое в чисто духовном смысле, является действительно общим для всех традиционных учений, и христианство также предоставляет равнозначный ему в религиозной области ритуал крещения. Для *шудр* участие является в основном опосредованным и виртуальным, так как в общем оно выражается только в их отношении к высшим кастам; более того, если вернуться к сравнению с «общественным организмом», их роль не является, строго говоря, жизненно необходимой, это скорее в некотором смысле механическая деятельность, и именно поэтому они представлены как исходящие не из тела *пуруши*, или «Универсального Человека», а из земли под его ногами, то есть из начала, которое содержит вещества для телесного роста. Говоря о данном представлении надо также заметить, что различие между кастами иногда соответствующим образом переносится не только на всю человеческую общность, но на всю общность существ, как одушевлённых, так и неодушевлённых, составляющих природу во всей её целостности, так как все эти существа равным

образом произведены *пурушей*: именно поэтому *брахманы* являются типом неизменных существ, то есть тех, которые находятся превыше изменений, *кшатрийи* же подвержены изменениям, потому как их функции относятся к области созерцания и к области действия. Это вполне достаточный ответ на все вопросы о стоящих за этим принципах, хотя они относятся к роду тех, что простираются гораздо дальше общественного устройства, по отношению к которому они здесь рассмотрены. Показав применение этих принципов к традиционной организации индусской цивилизации, мы не будем более останавливаться на вопросе социальных институтов, который не является центральным для данной работы.

Глава 7
ШИВАИЗМ И ВИШНУИЗМ

Как должен пониматься Верховный Принцип, абсолютный и универсальный, называемый религиозными учениями Запада «Богом»; как личностный или безличностный? Этот вопрос породил бесконечные и к тому же совершенно пустые споры, так как сам происходит из обрывочных и неполных о нём представлений, примирить которые без выхода за пределы их особой области, теологической или философской, нет никакой возможности. Метафизически Принцип является одновременно и личностным и безличностным, в соответствии со способом, которым он рассматривается: безличностным, или, если угодно, «сверхличностным», он является в самом себе; личностным — относительно универсального проявления, но, в любом случае, без того, чтобы эта «божественная личность» даже в наименьшей степени принимала антропоморфный образ, так как «личность» не должна приниматься за «индивидуальность». Только что изложенное основополагающее различие, посредством которого все видимые противоречия между вторичными и множественными точками зрения разрешаются в единстве высшего синтеза, в языке дальневосточной метафизики известно как различие «Не-Сущего» и «Сущего»; не менее ясно оно прослеживается в индусском учении, что непременно следует из единства чистой метафизики под разнообразием форм, в которые она может быть облечена. Безличностный и потому абсолютно универсальный принцип называется

Брахман; божественная личность, являющаяся определением или применением этого Верховного Принципа, и обладающая меньшей универсальностью, обозначается, как правило, словом *Ишвара. Брахман,* ввиду его бесконечности, не может быть описан каким-либо положительным качеством, что выражается в определении его как *ниргуна*, или «вне качеств», а также *нирвишеша*, или «вне различий»; *Ишвара*, в свою очередь, называется *сагуна*, «имеющий качества», и *савишеша*, «воспринимаемый различительно», потому как он может принять данные атрибуты, получаемые им соответствующим переносом в универсальное различных качеств или свойств существ, принципом которых он является. Очевидно, что неограниченное число Божественных Атрибутов может быть представлено таким способом, и, в действительности, каждое качество, имеющее положительное существование, может быть таким образом воспринято через его видение в принципе; и всё же, каждое из этих свойств должно быть действительно правильно понято только как основание или опора для медитации на определённую ипостась Универсального Сущего.

Из уже сказанного нами о символизме должно быть очевидно, как то же самое непонимание, которое дало начало антропоморфизму, может привести к превращению Божественных Свойств во множество «богов», то есть в существ, воспринимаемых наподобие индивидуальных и наделённых независимым существованием. Это один из наиболее явных примеров идолопоклонничества, при котором символ принимается за то, что он символизирует, в данном случае в виде многобожия; но нет сомнений в том, что ни одно учение никогда не было многобожием в самом себе и изначально, так как таковым оно может стать только в результате глубокого упадка, который, к тому же, происходит в большом масштабе намного реже, чем принято считать; в действительности, известен только один бесспорный пример, когда возобладало подобное заблуждение, и это — греко-римская цивилизация, но даже здесь в интеллектуальной элите всё же встреча-

лись отдельные исключения. На Востоке, где склонность к антропоморфизму не существует вне индивидуальных отклонений, которые всегда возможны, хотя редки и ненормальны, ничего подобного просто не смогло появиться. Это несомненно удивит многих представителей Запада, которые, будучи знакомыми только с греко-римской античностью, расположены искать везде «мифы» и «язычество», но тем не менее, это именно так. Что касается Индии, символическое изображение того или иного Божественного Атрибута, называемое *пратика*, наименее всего является «идолом», так как оно никогда не принималось ни за что иное, кроме того, чем оно является в действительности, а именно — за опору для медитации и дополнительное средство осуществления, ведь каждый волен по желанию направить себя к тем символам, которые наиболее созвучны его личным склонностям.

Ишвара постигается в тройственности начальных ипостасей, составляющих вместе *тримурти*, или «тройственное проявление», в каждой из которых из одного выводятся также и дальнейшие, более частные и вторичные по отношению к трём принципиальным. *Брахма* это *Ишвара*, понимаемый как производящий принцип проявленных существ; он назван так потому, что рассматривается как прямое отражение *Брахмана* — универсального Принципа, в области проявления. Во избежание всех недоразумений следует уточнить, что слово *Брахман* имеет средний род, а *Брахма* — мужской; использование ориенталистами одной формы *Брахман*, общей для обоих родов, имеет серьёзный недостаток, так как не делает между ними этого важнейшего различия, которое иногда сверх того обозначается такими выражениями как *Пара-Брахман*, или «высший Брахма», и *Апара-Брахман*, или «не-высший Брахма». Две других ипостаси *тримурти*, дополнительные по отношению друг к другу, есть *Вишну*, то есть *Ишвара* в виде одухотворяющего и сохраняющего принципа существ, и *Шива*, который есть *Ишвара*, но понимаемый не как разрушительный принцип, каким он обычно описывается, но как принцип трансформирующий; таким

образом, это чисто универсальные функции, а не отдельные и сколько-нибудь индивидуализированные сущности. Каждый, с целью утвердиться в точке, наилучшим образом согласующейся с его собственными возможностями, естественным образом отдаст предпочтение одной из этих функций, и в частности, ввиду их очевидного взаимного равновесия, одной из двух взаимодополняющих функций, представляемых *Вишну* и *Шивой*: в этом и состоит отличие вишнуизма и шиваизма, которые совершенно не являются сектами, как думают о них представители Запада, а просто разными путями осуществления, равно законными и ортодоксальными. Хотя стоит добавить, что шиваизм, распространённый менее вишнуизма и уделяющий меньшее внимание внешним ритуалам, находится в некотором смысле выше и более прямо ведёт к чисто метафизическому осуществлению: это можно с лёгкостью вывести из самой природы принципа трансформации, который первичен для него, и должен быть понят строго в этимологическом смысле, подразумевая переход «за пределы формы», который выглядит как разрушение проявления только с частной и обособленной точки зрения; это переход от проявленного к непроявленному, являющийся возвратом существа в вечную неизменность Верховного Принципа, вне которого ничего не может существовать иначе как иллюзорно.

«Божественные ипостаси» рассматриваются как наделённые собственной силой или энергией, называемой *шакти*, представляемой символично в женской форме: *шакти Брахмы — Сарасвати, Вишну — Лакшми, Шивы — Парвати*. Некоторые из *шайвов*, как и из *вайшнавов*, посвящают себя поклонению именно *шакти*, и поэтому называются *шактами*. К тому же, каждый из описываемых нами принципов может быть рассмотрен во множестве более частных ипостасей, и из каждой из них также выделяются вторичные ипостаси, и это порождение чаще всего описывается как символическое родство. Само собой, сейчас мы не можем рассмотреть это полностью, так как нашей целью не является

разворачивание самого учения; мы хотим только обозначить дух, в котором следует подходить к его изучению, чтобы действительно его понять. Как шайвы, так и вайшнавы обладают своими собственными текстами, *тантрами* и *пуранами*, которые составляют часть корпуса традиционных текстов, известных как *смрти*, и согласуются именно с их наклонностями. Эти наклонности не проявляются яснее нигде, чем в их понимании учения об *аватарах*, или «Божественных воплощениях»; само это учение, близко связанное с понятием космических циклов, заслуживает отдельного рассмотрения, но углубляться в него сейчас мы не имеем никакой возможности. Чтобы закончить эти замечания о шиваизме и вишнуизме, мы просто добавим, что какой бы путь не избрал человек в качестве наиболее согласующегося с его природой, конечный итог, основанный на ортодоксальности этого пути, всегда один: конец во всех случаях есть действительное осуществление метафизического порядка, которое будет более или менее прямым и полным согласно обстоятельствам его достижения и границам интеллектуальных возможностей каждого человеческого существа.

Глава 8
ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ВНУТРИ УЧЕНИЯ

Дальнейшее рассмотрение покажет, как множество точек зрения может находиться в сущностном единстве одного и того же традиционного учения, никак при этом его не нарушая. Более того, так как каждый человек имеет присущий только ему способ рассмотрения вещей, вполне можно сказать, что существует столько способов понимания, сколько и индивидов; но это справедливо только при данной точке отсчёта, так как если область индивидуального остаётся позади, все эти различия, нисколько не являющиеся непримиримыми, закономерно исчезают. Помимо различий, присущих личной природе множества человеческих существ, каждое из них может также избрать для себя одну из разнообразных точек зрения с тем, чтобы постигнуть учение в некотором разрезе, который будет определён тем точнее, чем более частным он является, или, другими словами, чем дальше располагается он в нисходящем порядке приложений, начиная со сферы универсальных принципов. Весь спектр возможных и законных точек зрения, всегда, в принципе и синтетически, содержится в самом учении, и сказанное ранее о множественности значений, содержащихся в традиционных текстах, является достаточным примером природы этого синтеза; следовательно, дело здесь только в частном способе рассмотрения основного учения, развитого в соответствии с избранной точкой зрения.

Именно это в Индии выражается санскритским словом *даршана*, которое, строго говоря, означает нечто иное, как

«взгляд» или «точка зрения», так как начальное значение глагольного корня *дрш*, от которого оно образовано — «зреть». *Даршаны*, таким образом, это «точки зрения» внутри учения, а вовсе не соперничающие и спорящие друг с другом философские системы, как думает большинство ориенталистов; так как все эти точки зрения являются полностью ортодоксальными, они никак не могут не согласовываться или противоречить друг другу. Мы уже показали, что каждая систематическая точка зрения, порождённая интеллектуальным индивидуализмом, столь дорогим современным представителям Запада, подразумевает отрицание метафизики, являющейся самой сутью учения; мы также разъяснили глубинные отличия метафизического и философского мышления, последнее из которых является только частным случаем, присущим современному Западу, который не может быть основой познания традиционных учений, сохранённых в их полной чистоте. Таким образом, не существует никакой «индусской философии» или «китайской философии», по крайней мере если сохранить за этим термином более или менее строгое значение, приданное ему берущим начало от греков образом мысли; но нужно признать, особенно с учётом того, чем стала философия в наши дни, что отсутствие такого образа мысли в какой-либо цивилизации совсем не является поводом для сожаления. И тем не менее, ориенталисты всё же не могут или не хотят видеть в *даршанах* ничего, кроме философий и систем, к которым они стремятся прикрепить западные ярлыки: поступают они так в силу неспособности отойти от «классических» взглядов, а также из-за полного пренебрежения наиболее существенными различиями западного и восточного образа мысли. В данном случае их подход можно сравнить с подходом человека, который, не зная ничего о современной европейской цивилизации и непредвиденно оказавшись слушателем курса университетских лекций о ней, пришёл к странному выводу, что учёные Европы разделены на некоторое количество соперничающих школ, каждая из которых имеет свою

философскую систему, основными из которых являются системы математиков, физиков, химиков, биологов, логиков и психологов; такое непонимание выглядит весьма нелепо, но всё же не более нелепо, чем представления ориенталистов, которым следовало иметь нечто большее, чем оправдание своего неведения, так как для них подобное непонимание является полностью непростительным. Каким бы это не казалось странным, слишком очевидно, что вопросы о стоящих за этим принципах, которых они, кажется, умышленно избегают, никогда не занимали их умы, являющиеся слишком узкоспециализированными, чтобы понять эти принципы и постигнуть их действительное значение; это в самом деле примечательный случай «интеллектуальной близорукости», и можно быть уверенным, что, будучи поражёнными ею, они никогда не проникнут в истинный смысл даже малейшей части любого из восточных учений, которые они взялись толковать на свой собственный лад в соответствии со своим исключительно западным мировоззрением.

Ещё раз взглянув на всё под верным углом можно сказать, что точки зрения, с которых может быть понято учение, очевидно могут быть различными и почти неограниченными по количеству; но с другой стороны, не все они сводятся друг к другу, ведь среди них есть более глубокие в определённых отношениях, которым могут быть подчинены прочие. Таким образом, всегда возможно распределить вторичные точки зрения вокруг этих основных, и последние будут тогда рассматриваться отдельно, как различные ветви учения, а прочие будут не более чем их подразделами, которые в большинстве случаев даже не нуждаются в упоминании. Так и выделяются главнейшие ветви — *даршаны*, в упомянутом смысле этого слова. Следуя общепринятой в Индии классификации, этих разделов шесть, что не должно приводить к смешению с другими шестью науками, а именно *ведангами*.

Слово *веданга* буквально значит «член тела Веды», и это название применяется к некоторым сопутствующим

Ведам наукам, сравниваемым с членами тела, которыми существо действует на внешнем уровне; хрестоматийные трактаты по этим наукам, которые мы собираемся перечислить, составляют часть *смрти*, где они по праву занимают важнейшее место по причине прямого отношения к Ведам. *Шикша* — это наука о верной артикуляция и точном произношении, включающая знание о символическом значении букв, а также правила благозвучия, которые в санскрите обширны и значимы более, чем в любом другом языке; в действительности, в традиционном языке использование фонетического способа записи не препятствует сохранению идеографического значения, что также можно наблюдать на примерах иврита и арабского. *Чхандас* — это наука стихосложения, определяющая применение различных размеров в соответствии с вибрациями космического порядка, которые они призваны выражать, помещая их тем самым на полностью иной уровень по сравнению с «поэтическими» формами в чисто литературном смысле слова: более того, глубокое знание ритмов и их космических соответствий, которое обуславливает их использование в некоторых подготовительных способах метафизического осуществления, является общим для всех восточных цивилизаций, как бы непонятно это ни было для западного человека. *Вйакарана* — это грамматика, но вместо того, чтобы быть просто набором правил, выглядящим более или менее произвольным в силу неизвестности обуславливающих их причин, как это обычно бывает с западными языками, она, напротив, основана на понятиях и классификациях, находящихся в строгом соответствии с логическим значением языка. *Нирукта* — это разъяснение наиболее важных или сложных терминов ведических текстов; эти разъяснения основываются не только на этимологии, но также, и даже более часто, на символическом значении букв и слогов, составляющих слова. Это породило бесчисленные ошибки среди ориенталистов, которые не могут ни понять, ни даже предположить существование такого метода объяснения,

полностью естественного для традиционных языков и очень напоминающего метод еврейской *Каббалы*; в итоге они не хотят или не могут увидеть ничего кроме причудливой этимологии или просто игры слов в том, что очевидно является чем-то совсем иным. *Джйотиш* — это астрономия, а точнее одновременно астрономия и астрология, которые в Индии, так же как у других народов в древности, и даже у греков которые применяли любое из этих слов для обозначения одного и того же, никогда не разделялись. Различение астрологии и астрономии — весьма современное явление, и также нужно сказать, что традиционная астрология, такая, какой её можно обнаружить на Востоке и сегодня, не имеет практически ничего общего с гадательными теориями, которые иногда желают называть тем же именем в современной Европе. Заключает перечень *кальпа*, и хотя это слово имеет много значений, здесь оно относится к своду предписаний о совершении ритуалов, знание которых необходимо, чтобы придать им полную силу; изложенные в *сутрах*, эти правила сжаты с целью создания специального символического описания в виде формул, которые не слишком отличаются от используемых в алгебре.

Помимо *веданг* нужно сказать кое-что и об *упаведах*, то есть о разделах знания внешнего порядка, которые, тем не менее, покоятся на полностью традиционном основании, даже будучи предназначены для практического применения. *Упавед* четыре, по одной для каждой Веды, из которой каждая черпает свой принцип: *айурведа* — это медицина, относящаяся к *Ригведе*; *дханурведа* — воинское искусство, производное от *Йаджурведы*; *гандхарваведа* — музыкальное искусство, происходящее из *Самаведы*, *стхапатьяведа* включает механику и архитектуру и относится к *Атхарваведе*. По западным представлениям это скорее искусства, нежели науки в строгом значении слова; но традиционный принцип, которым они в данном случае наделены, придаёт им совсем другой характер. Само собой, данное перечисление *веданг* и *упавед* никоим образом не исключает другие,

не упомянутые здесь науки, некоторые из которых также практикуются в Индии с древних времён; известно, что математика, например, под общим наименованием *ганита* включающая *патиганиту* или *вйактаганиту*— арифметику, *биджаганиту* — алгебру, и *рекхаганиту* — геометрию, была развита необычайно обширно, особенно в том, что касается первых двух разделов, из которых Европа позже почерпнёт многое через арабов.

Кратко обозрев в этой главе все традиционные науки Индии, каждая из которых составляет вторичный раздел учения, мы вернёмся сейчас к *даршанам*, которые нужно понимать как составляющие неотъемлемую часть этого корпуса наук, пренебрегая которой нельзя понять что-либо существенное о всей совокупности. Нельзя также забывать, что в Индии, также как и в Китае, одно из серьёзнейших оскорблений, какие можно нанести мыслителю, — это восхваление новизны и оригинальности его идей; в традиционной цивилизации таких признаков достаточно, чтобы лишить эти идеи всякой значимости. Конечно, посвятившие себя изучению той или иной *даршаны* могут входить в отличающиеся в некоторых частных толкованиях школы, но эти различия никогда не дойдут до того, чтобы перейти границы ортодоксальности; относясь, как правило, только к вторичным положениям, они скорее поверхностны нежели действительны, и представляют собой скорее различия в выражении, и, к тому же, применяются неодинаково, ввиду приспособленности к тем или иным типам восприятия. Кроме того, точка зрения очевидно не может принадлежать исключительно одной школе, хотя тем, кто стремится судить о вещах поверхностно, иногда может казаться, что она всё же принадлежит той школе, которая более других занималась её развитием; такие ошибки естественны для представителей Запада, которые привыкли обязательно приписывать все идеи, о которых они когда-либо слышали, определённым индивидам как их «изобретателям»: эта особенность во многом обусловлена их «историческим методом», и в на-

стоящее время даже религиозное мышление не избегло последствий этого умственного сдвига, который направил против него все силы антитрадиционной экзегезы, о которой мы уже упоминали.

Шесть *даршан* — это *нйайа* и *вайшешика, санкхйа* и *йога, миманса* и *веданта*; обычно они перечисляются именно в таком порядке и попарно, чтобы обозначить их близость; вопрос о временном порядке их появления лишён смысла, ибо ответ на него не представляет интереса по уже названным причинам, так как мы имеем дело с точками зрения, которые заведомо содержатся в полной одновременности в изначальном учении. Для краткого описания скажем, что первые две точки зрения являются аналитическими, а четыре остальных — синтетическими; в то же время, две последние являются прямым и непосредственным изложением Вед, в то время как остальные берут в них своё начало более косвенно; также, никакое даже частично гетеродоксальное суждение никогда не могло иметь место в этих двух последних *даршанах*, как это произошло в школах, посвящённых изучению четырёх других. Так как слишком краткое определение *даршан* будет обязательно неполным, малопонятным, и, следовательно, малоприменимым, мы решили, что будет правильнее отвести каждой отдельную главу, особенно с учётом того, что они крайне важны для раскрытия цели данной работы и потому заслуживают более подробного рассмотрения.

Глава 9
НЙАЙА

Нйайа переводится как «логика» или даже «метод»: утверждать, как некоторые, что это слово произошло от названия школы и в последствии стало синонимом логики, значит переворачивать естественный порядок вещей; слово, ставшее наименованием школы, обязано было иметь значение и до того, и такое предположение о происхождении *нйайи*, утверждая противоположное, противоречит этому очевидному факту; кроме того, невозможно, чтобы какая угодно *даршана* могла быть монополией только одной школы. На самом деле, данная *даршана* всегда занималась именно логикой, а её создание относится к Гаутаме: это имя не нужно рассматривать как относящееся к определённому человеку; оно использовалось одновременно как личное и родовое имя в древней Индии и не в данном случае оно не сопровождается никакими биографическими подробностями даже самого общего порядка. Для Востока нет ничего необычного в том, что индивидуальности не принимаются во внимание, когда речь идёт об учении. Вполне возможно, что в некоторый неопределённо отдалённый период существовал человек по имени Гаутама, который посвятил себя изучению и преподаванию ветви знания, составляющей логику; но это предполагаемое событие не имеет никакой важности, и имени здесь придаётся только символическое значение для обозначения того, что в действительности является «интеллектуальной совокупностью», состоящей

из всех тех, кто на протяжении периода, длительность которого столь же неопределённа, как и его начало, посвящали себя одной и той же науке. К тому же, такой тип «собирательной сущности», пример которого мы уже приводили упоминая *Вйасу*, не представляет из себя школу, в обычном смысле этого слова, но скорее подлинную интеллектуальную функцию; и то же самое можно сказать об именах, которые мы видим относимыми к *даршанам* подобным образом. Эти замечания, сделанные раз и навсегда, освобождают нас от необходимости возвращаться к данному вопросу ещё раз.

Мы сказали, что *нйайа* — это, по существу, логика; но тогда нужно добавить, что этот термин здесь нужно понимать в гораздо менее узком смысле, чем придаваемый ему на Западе, потому как то, с чем мы имеем дело, рассматривается не просто как ветвь философии, но как точка зрения, относящаяся ко всему учению целиком. Индусская логика избегает узкой специализации, неизбежной при философском подходе; также её нельзя уместить в какую-либо систему, и потому она обладает намного более широкими рамками, чем западная. Чтобы лучше понять это, достаточно вспомнить сказанное выше о свойствах метафизики — предмет исследования составляет не столько исследуемый объект, сколько угол зрения, под которым проводится исследование. Логика, как было сказано выше, связана с условиями человеческого понимания: то, что можно понять логически, может быть понято человеком, по крайней мере настолько, насколько предмет рассматривается таким образом. Следовательно, логика содержит в своей точке зрения то, что рассматривается как «объекты доказательства», то есть объекты причинного и рассудочного знания: таков смысл слова *падартха* в *нйайе*, и, несмотря на некоторые отличия, это не что иное как «категория» в ранней западной логике. Если установленные логикой обозначения и классификации обладают одновременно и онтологической ценностью, то только исходя из соответствия между самими точками зрения логики и онтологии, основанной на том, что между

субъектом и объектом не утверждается никакой непреодолимой и искусственной противоположности, как это обычно делается в современной философии. К тому же, логическая точка зрения является аналитической, потому как она индивидуальна и рациональна: логические принципы, даже самые важные, могут считаться только самым общим приложением метафизических или универсальных принципов к индивидуальному порядку.

Нйайа насчитывает шестнадцать *падартх*, первая из которых называется *прамана*. Обычно это слово означает «доказательство», и часто его переводят как «свидетельство»; но второй вариант во многих случаях неточен, а также здесь может сбивать с толку картезианское понимание доказательства, которое применимо только в области математики. Чтобы закрепить верное значение этого слова, надо сначала вспомнить, что его первичный смысл содержит идею «меры»; она обозначает здесь допустимые для рационального порядка средства познания, каждое из которых применимо только в некоторых пределах и при особых условиях, или, другими словами, в своей области, протяжённость которой определяет её пределы; перечисление этих средств познания или доказательства представляет собой подразделы первой *падартхи*. Вторая — это *прамейа*, что значит «то, что следует доказать», то есть то, что может быть познано тем или иным из перечисленных средств; в качестве подразделов она включает всё, чего может достигнуть человеческое понимание в своём индивидуальном состоянии. Оставшиеся *падартхи* менее важны и относятся преимущественно к различным способам доказательства и аргументации; мы постараемся не приводить здесь их все, но ограничимся только упоминанием одной, связанной с определением верного аргумента.

Данный аргумент, также называемый *нйайа*, но уже во вторичном и более узком смысле, является на самом деле систематическим доводом, и включает в своей полностью развёрнутой форме пять *авайава* — составляющих частей или условий: *пратиджня* — утверждение или суждение,

которое нужно доказать; *хету* — причина, обосновывающая это утверждение; *удахарана* — пример, приводимый для поддержки суждения и служащий, так сказать, наглядным представлением его действия в общеизвестном случае; *упанайа* — применение к частному рассмотренному случаю, а именно к первому рассмотренному утверждению; и наконец *нигамана* — итог или заключение, являющееся конечным подтверждением доказательства утверждения. Такова полная форма доказательного аргумента, но нередко он представляется также и в упрощённой или сокращённой форме, и содержит тогда только три первых или три последних условия: здесь можно наблюдать, особенно в последнем случае, примечательное сходство с силлогизмом в том виде, в котором его теоретически обосновал Аристотель. Более того, здесь можно найти также эквиваленты предикату и субъекту, называемые соответственно *вйапака*, или содержащее, и *вйапйа*, или содержимое, которые относятся к той же точке зрения логического расширения; что касается промежуточного условия, то его функция выполняется причиной, *хету*, называемой также *линга*, что значит «знак», по которому определяется *вйапти*, что есть неизменная связь, объединяющая содержащее и содержимое. И всё же, эти неоспоримые сходства, которые дают основания предполагать, что Аристотель обладал знанием *нйайи*, не должны отвлекать внимание от существенной разницы между двумя точками зрения; греческий силлогизм в конечном итоге опирается только на понятия о вещах, а индийский аргумент обладает более непосредственным основанием в том, какие есть вещи сами в себе.

Это последнее замечание требует некоторых пояснений; во-первых, оно очевидно затрагивает само ядро того, что содержится в обосновании, а не только его внешнюю форму, которая может быть практически одной и той же в обоих случаях. Мы говорили, что разделение и противопоставление субъекта и объекта неотъемлемо присуще современной философии; но уже среди греков различение вещи и понятия

о ней начало заходить слишком далеко в том смысле, что их логика имела дело исключительно с отношениями между понятиями, как если бы мы могли познавать вещи единственно через них. Несомненно, рассудочное знание может быть только опосредованным и по этой причине оно не исключает ошибки; однако, если бы оно не проникало в суть вещей, то было бы полностью иллюзорным и не могло бы называться знанием ни в каком смысле этого слова. Допустимо утверждать, что рассудочно объект может быть познан только через посредство понятия о нём, так как понятие содержит в себе некую составляющую самого объекта и участвует в его природе, выражая его по отношению к себе самому. По этой причине индусская логика рассматривает не только способ, которым мы понимаем вещи, но также вещи сами по себе, в тех пределах, в которых они понимаемы нами, так как наше представление не имело бы никакого существования, будучи полностью отделённым от его предмета; и в этом отношении схоластическое определение истины как *adæquatio rei et intellectus**, более всего остального на Западе приближено к точке зрения восточных традиционных учений, потому как ближе всего согласуется с метафизическим пониманием. Кроме того, учение схоластов, сохраняя наследие Аристотеля в своих основах, во многом уточнило и дополнило его; к сожалению, оно не смогло вырваться из ограничений, оставшихся от эллинского образа мысли. Также жаль, что схоласты, похоже, так и не постигли глубинные следствия отождествления через знание, заключённые в принципе, заложенном ещё Аристотелем.

Именно в силу самого этого принципа (согласно которому с момента познания объекта субъектом, каким бы неполным или поверхностным оно ни было, что-то от этого объекта начинает содержаться и в субъекте и становится частью его сущности), с какой бы стороны мы не рассматривали вещи, они, по крайней мере в некотором отношении, всегда остаются неизменными сами в себе, представая при этом как

* Совпадение вещи и представления. — *Прим. пер.*

одно из своих свойств, которые составляют их внутреннюю суть. Заметим, если нужно, что это и есть «реализм»; истина состоит в том, что такова природа вещей, и слова здесь ничего не значат; но, строго говоря, особые точки зрения «реализма» и «идеализма», с системным противопоставлением в их соотношении, здесь неприменимы, так как в данном случае мы находимся далеко за пределами ограниченного философского мышления. Также нельзя забывать, что познание является двухсторонним; и если это отождествление субъекта с объектом, то это также, и на том же основании, усвоение объекта субъектом: постигая вещи в их сути, мы «реализуем» или осуществляем их во всех смыслах слова, как состояния или измерения нашего собственного существа; и если идея в том, в чём она является истинной и согласованной, участвует в природе вещи, то это происходит потому, что сама вещь взаимно участвует в природе идеи. По сути не существует ни двух отдельных и несводимо различающихся миров, как предполагает современная философия, называя их «субъективным» и «объективным», ни двух наложенных миров, как «умопостигаемый мир» и «чувственный мир» Платона; но, как говорят арабы, «бытие едино», и всё, что оно содержит, есть только многообразное проявление одного и того же принципа, Универсального Сущего.

Глава 10
ВАЙШЕШИКА

Название *вайшешика* образовано от слова *вишеша*, которое обозначает «свойство различимости», и следовательно — «индивидуальный предмет»; эта *даршана*, таким образом, имеет дело со знанием индивидуальных вещей как таковых, понимаемых различительным образом во всём их возможном бытии. Если *нйайа* рассматривает вещи в их отношении с человеческим пониманием, *вайшешика* более непосредственно рассматривает их такими, какие они есть в себе; легко увидеть разницу между этими точками зрения, хотя их связь также очевидна, так как, в конечном итоге, знание о вещи есть одно с самой вещью; так или иначе, разница между двумя точками зрения может только исчезнуть, когда они обе превзойдены, при том, что их различие всегда сохраняется внутри области, в которой они могут быть правомерно применены. И эта область есть именно область проявленной природы, вне которой индивидуальные точки зрения, измерения которой представляют эти две *даршаны*, лишены смысла. Но универсальное проявление может быть рассмотрено двумя разными способами; либо синтетически, исходя из принципов, из которых оно берёт начало, и которые определяют каждую его сторону — и это будет точка зрения *санкхйи*, как мы увидим это позже, либо аналитически — в различении его множественных составных частей, и именно таков подход *вайшешики*. Причём вторая точка зрения может даже заключаться в частном рассмотрении одной стороны универсального проявления,

как то, например, чувственный мир; и на деле она обязана почти полностью привязать себя к этому миру, так как условия других порядков непременно лежат за пределами восприятия индивидуальных способностей человеческого существа; эти области могут быть достигнуты, так сказать, сверху, а точнее посредством той составляющей человека, которая превосходит неотъемлемые от индивидуальности ограничения и относительности. Такое понимание явно превосходит различительную и аналитическую точку зрения, которую нам нужно сейчас описать; ведь частная точка зрения не может быть полностью понята иначе как через её превосхождение в силу того, что она не является независимой и содержащей своё основание только в самой себе, но рассматривается как зависящая от некоторых принципов, из которых она производна, будучи ничем иным, как приложением истин высшего порядка к порядку иному, более случайному.

Мы увидели, что эта связь с принципами, обеспечивающая сущностное единство учения со всеми его ответвлениями, есть общее свойство традиционных индусских наук; и именно в нём состоит глубокое отличие, которое отделяет *вайшешику* от научной точки зрения, как она понимается на Западе, хотя верно и то, что она удалена от *вайшешики* менее, чем от других ветвей традиционного знания. В действительности, *вайшешика* находится ближе всего к точке зрения, известной среди греков как «физическая философия»; и даже будучи аналитической, она является таковой в меньшей степени, чем современная наука, и потому менее подвержена специализации, которая приводит последнюю к бесконечному лабиринту экспериментирования. *Даршана вайшешики* содержит нечто в своей основе более рассудочное, и даже в некоторой мере более интеллектуальное в строгом смысле слова, чем современная наука: более рациональное потому, что хотя она и остаётся в индивидуальной области, она свободна от всякого эмпиризма; и более интеллектуальное, потому как никогда не теряет из виду того, что вся индивидуальная область зависит от универсальных принципов,

из которых она черпает всё существование, которым способна обладать. Мы упоминали, что под понятием «физика» древние понимали науку о природе в широчайшем смысле слова; это же определение уместно и здесь, хотя нужно иметь в виду, насколько узко оно сейчас стало использоваться, что сопровождается всеобщим сужением соответствующей точки зрения. Так, если применять западные определения к индусской точке зрения, более верным будет говорить о *вайшешике* как о «космологии»; и действительно, космология Средневековья, понимаемая в точности как приложение метафизики к возможностям чувственного мира, является более близкой к этой *даршане*, чем «физическая философия» греков, которая почти всегда устанавливает свои принципы только в относительном порядке, или в лучшем случае ищет их в пределах более непосредственной, но всё ещё частной точки зрения *санкхйи*.

Так или иначе, ввиду природы своей предметной области *вайшешика* в итоге породила в некотором роде «натуралистическую» склонность, распространившуюся в определённых пределах среди посвятивших себя её изучению; но эта склонность, будучи в общем чуждой восточному мышлению, никогда не была развита в Индии так же, как в Греции под влиянием «физических философов»; во всяком случае, только некоторые школы, принадлежащие к самым выродившимся формам буддизма, были доведены этой склонностью до такого предела, и это стало для них возможным только благодаря их положению вне традиционного единства индуизма. Тем не менее, справедливо утверждать, что эта склонность, однозначно утверждающая себя в атомистических воззрениях, уже могла быть находима в самом учении *вайшешики*, так как происхождение атомизма, невзирая на его гетеродоксальный характер, возводится к Канаде вместе с разработкой самой *вайшешики*, хотя они вовсе не обязательно сопровождали друг друга. Имя Канады, похоже, содержит некоторые указания на эту теорию, и если оно и принадлежало изначально какому-то индивиду, то могло быть для него только родовым; а то обстоятельство, что

только оно и сохранилось, снова показывает нам, насколько малую важность придают индусы индивидуальностям. В любом случае, указания, находимые в этом имени, сейчас позволяют, по причине обнаруживаемых в них отклонениях, говорить о большей, чем у какой-либо другой *даршаны*, близости к «школам» западной античности.

Как и *нйайа*, *вайшешика* различает определённые *падартхи*, хотя, само собой, определяет их с иной точки зрения; следовательно, эти *падартхи* никоим образом не совпадают с *падартхами нйайи*, и даже могут быть включены в подвиды второй из них, *прамейи*, или «предмета доказательства». Первая из этих шести *падартх* называется *дравйа*, что обычно переводится как «субстанция», и это достаточно верно, хотя и предполагает использование термина не в метафизическом и универсальном смысле, а только в относительном — для обозначения функции логического субъекта; и это же значение придаётся ему согласно Аристотелевскому пониманию категорий. Вторая *падартха* — «качество», называемое словом *гуна*, которое мы ещё встретим в *санкхйе*, но уже в ином применении; здесь качества, о которых идёт речь, есть атрибуты проявленных существ, или то, что схоласты назвали «акциденциями», рассматривая их в отношении к субстанции или предмету как служащие его опорой в порядке проявления в индивидуальной области. Если эти же качества перенести за пределы этой частной области и рассмотреть в самом принципе их проявления, то они будут тогда составлять «сущность», понятую в смысле парного дополнительного понятия к «субстанции», будь то в универсальном порядке, или даже, относительно и по аналогии, в индивидуальном; но сущность, даже индивидуальная, атрибуты которой присущи ей «в действительности», а не «формально», находится за пределами рассмотрения *вайшешики*, которая рассматривает только бытие, понятое в его точном смысле, и поэтому для неё свойства действительно являются не иначе как «акциденциями».

Мы намеренно изложили эти последние замечания в определениях, понятных изучавшим учения Аристотеля

и схоластов; этот язык в данных условиях является наименее неподходящим из всего, что могут предложить языки Запада. Субстанция, в обоих смыслах, которые допускает это слово, есть корень проявления, но она проявляется не сама, а только в своих атрибутах, являющихся её измерениями, которые, в свою очередь, не имеют никакого подлинного существования в случайном порядке проявления иначе как через субстанцию; именно в ней покоятся качества и посредством неё производится действие. Третья *падартха* — это *карма*, или действие; и действие, как бы оно не отличалось от качества, включается с ним в общее понятие атрибутов, так как оно есть не что иное как «способ существования» субстанции; об этом говорит то, что в строении языка и качество и действие выражаются общей формой причастий или деепричастий. Действие рассматривается как содержащееся по сути в движении, или даже точнее — в изменении, и так как это определение намного шире, и движение составляет один из его частных случаев, оно здесь подходит как нельзя лучше, так же как соответствующее понятие греческой физики. Можно сказать, что, действие, следовательно, является преходящим и временным измерением существования, в то время как качество — измерение относительно постоянное и в некоторых пределах устойчивое; но если понимать действие в качестве его временных и даже вневременных последствий, это различие исчезнет, как это и можно предположить, если вспомнить, что все возможные свойства одинаково происходят из одного и того же принципа, и что это относится как к субстанции, так и к сущности. Описать три следующих *падартхи* можно более кратко, так как они в общем представляют собой виды отношений, то есть некоторые другие свойства индивидуальных субстанций и соответствующих принципов, которые задают непосредственно определяющие их проявление условия. Четвёртая *падартха* — *саманйа*, то есть совокупность качеств, которая, на всех возможных уровнях порождает разнообразие родов и видов; пятая — частичность или различие, более особо называемое *вишеша*, и означает оно что-либо принадлежащее исключи-

тельно рассматриваемой субстанции, посредством чего она отличается от других субстанций; заключительная, шестая — *самавайа*, или объединение, то есть внутреннее соотношение, объединяющее субстанцию с присущими ей свойствами, и само являющееся её свойством. Совокупность этих шести *падартх*, заключая в себе, таким образом, субстанции со всеми их свойствами, составляет *бхаву*, бытие, противопоставляемое *абхаве*, небытию, которое обычно принимается как седьмая *падартха*, хотя оно и является полностью отрицательным понятием: это в действительности то же, что и «отсутствие», понимаемое в Аристотелевском смысле.

Что касается подразделов этих категорий, то не стоит тратить время на их рассмотрение, за исключением первой *падартхи*: это будут измерения и общие условия индивидуальных субстанций. Здесь мы увидим в первую очередь пять *бхут*, или составляющих всех телесных предметов, а именно *пр̣тхви* — землю, *ап* — воду, *теджас* — огонь, *вайу* — воздух и *акаша* — эфир, которые перечислены здесь последовательно, начиная с той, которая соответствует последнему условию этого измерении проявления, то есть следуя порядку, который соответствует аналитической точке зрения *вайшешики*. *Санкхйа* же, напротив, рассматривает эти составляющие в обратном порядке, то есть в порядке их создания или произведения. Пять стихий проявляют себя через пять чувственно воспринимаемых качеств, которые им соответствуют и неотъемлемо в них содержатся, и принадлежат эти качества к подразделам второй категории. Данные качества являются субстанциональными условиями, составляющими всё, что принадлежит чувственному миру; и было бы большой ошибкой рассматривать их как более или менее соответствующие весьма гипотетическим «простым телам» современной химии или даже приравнять к «физическим состояниям», следуя весьма общему, но всё же неточному пониманию космологических теорий греков. Кроме стихий категория *дравйи* содержит *кала*, время, и *диш* — пространство: таковы основополагающие условия телесного бытия,

и можно попутно добавить, что они соответствующим образом представляют в частном, составляющем чувственный мир, измерении проявления, действие двух принципов, называемых *Шива* и *Вишну* в сфере универсального проявления. Эти семь подразделов касаются исключительно телесного бытия; но если индивидуальное существо, такое как человеческое, будет рассмотрено как целое, то оно будет включать в себя, помимо телесного измерения, составляющие иных порядков, и эти составляющие представляют здесь два последних подраздела той же категории, — *атман* и *манас*. *Манас*, если перевести это слово другим, образованным от того же корня — «ментал», или ум, включает все психические способности, принадлежащие индивидуальному существу как таковому, и рассудок из них является присущим именно человеку. Что касается понятия *атман*, смысл которого наиболее несовершенно можно передать как «душа», это есть именно высший и трансцендентный принцип, к которому прикрепляется индивидуальность, которую он превосходит; принцип, к которому здесь надо относить чистый интеллект. Он отличается от *манаса*, и тем более от сочетания *манаса* и телесного организма, рассмотренных как единое целое, точно так же как личность в метафизическом смысле отличается от индивидуальности.

Атомистическая точка зрения может с наибольшей вероятностью проявиться в теории телесных элементов: согласно этой теории, атом, или *ану*, принимает, по крайней мере потенциально, природу того или иного элемента, и именно из собранных вместе атомов разного рода под действием силы, о которой говорится как о «невоспринимаемой», или *адршта*, предполагаются образованными все тела. Мы уже сказали, что такое понимание формально противоречит Ведам, которые настаивают на противоположном способе существования пяти элементов со всем, что это подразумевает: таким образом, эти два взгляда не имеют ничего общего. К тому же, достаточно легко обнаружить противоречие, присущее атомизму, главнейшая ошибка

которого состоит в предположении, что простые элементы могут существовать отдельно в телесном порядке, в то время как всё телесное обязательно является составным, будучи всегда делимым в силу протяжённости, то есть подчинённости условиям пространства; для того чтобы обнаружить нечто простое или неделимое, необходимо выйти за пределы пространства, а следовательно и за пределы особого измерения проявления, которое является основой телесного бытия. Если, как это и должно быть в подобных случаях, слово «атом» берётся в его действительном значении «неделимый», которое современная физика ему уже не придаёт, можно было бы сказать, что атом, в силу отсутствия частей, не может также располагаться в пространстве; и если бы атомы удовлетворяли своему собственному определению, то было бы невозможно составлять их них тела. К этой хорошо известной и к тому же неоспоримой цепочке утверждений также можно добавить другую, которой пользовался Шанкарачарйа для опровержения атомизма*: две вещи могут соприкасаться друг с другом либо частично, либо полностью; для атомов, так как они лишены частей, первое является невозможным; остаётся второе, и это значит, что соприкосновение двух атомов может произойти только посредством их полного совпадения, из чего явно следует, что два соединённых атома занимают столько же пространства, сколько и один, и так далее; значит, как и в первом случае, атомы в любом количестве никогда не образуют тела. Таким образом, атомизм представляет собой не что иное, как полнейшую невозможность, о чем мы уже упоминали при объяснении смысла, в котором следует понимать гетеродоксальность; но, за исключением атомизма, точка зрения *вайшешики*, сведённая к самому существенному, является полностью законной, и вышеизложенное рассмотрение в достаточной степени определило её пределы и значение.

---

* Комментарий на *Брахма-сутру*, вторая *адхйайа*, первая *пада*, *сутра* 29.

Глава 11
САНКХЙА

Санкхйа также рассматривает область природы, то есть универсального проявления, но, как мы уже сказали, природа здесь рассматривается синтетически, начиная с принципов, управляющих её созиданием, из которых она черпает само своё существование. Разворачивание этой точки зрения, которая является некоторым образом срединной между космологией *вайшешики* и метафизикой, относят к древнему мудрецу Капиле; но опять же, это имя не указывает на определённого человека, и все его упоминания являются чисто символическими. Само название *санкхйа* толкуется по-разному; его этимологическое значение — «перечисление» или «подсчёт», и в некоторых случаях «рассуждение»; здесь оно частным образом обозначает учение, которое посвящено точному перечислению различных степеней проявленного сущего, и такова и есть на самом деле суть *санкхйи*, всё учение которой можно обобщить в рассмотрении и постижении двадцати пяти *таттв*, главенствующих принципов или начал, которые соответствуют этим степеням, раскрытым в своём иерархическом порядке.

Смотря с точки зрения проявления, *санкхйа* принимает за его источник *пракрти* или *прадхану*, то есть универсальную субстанцию, ещё не разрозненную и не проявленную в самой себе, но порождающую все вещи через своё изменение; эта первая *таттва* есть корень проявления, *мула*, и последующие *таттвы* представляют её видоизменения

на различных уровнях. На первом из них располагается *буддхи*, называемый также *махат*, Великий Принцип. Это — чистый интеллект, превосходящий индивидуальное; здесь мы уже располагаемся в проявлении, но ещё не покидаем универсального порядка. На следующем уровне мы уже обнаруживаем индивидуальное сознание — *ахамкару*, происходящую из интеллектуального начала через «частичное» определение, если так можно выразиться, и порождающую, в свою очередь, последующие *таттвы*. Они включают, прежде всего, пять *танматр*, нетелесных начал и невоспринимаемых определений, которые станут соответствующими принципами пяти *бхут*, или телесных начал; *вайшешика* принимала во внимание только последние, и не рассматривала *танматры*, которые нужно иметь в виду только при желании соотнести начала или условия, управляющие телесным измерением, с принципами универсального бытия. Далее упоминаются индивидуальные способности, образованные различением в индивидуальном сознании, функции которого они собой представляют, их одиннадцать — десять внешних и одна внутренняя: пять из десяти внешних способностей относятся к познанию, и являются, в телесной области, способностями чувств, остальные пять — способности действия; внутренняя способность — это *манас*, который относится и к познанию и к действию, и является непосредственно связанным с индивидуальным сознанием. И наконец, мы снова возвращаемся к пяти телесным началам, перечисленным на этот раз в порядке их порождения или проявления: эфир, воздух, огонь, вода и земля; в итоге мы получаем двадцать четыре *таттвы*, с *пракрти* и всеми её видоизменениями.

До этой точки *санкхйа* рассматривает явления только по отношению к субстанции, понятой в её универсальном смысле; но, как мы уже показали, необходимо принимать во внимание второй соответствующий полюс проявления — дополняющий принцип, который можно назвать сущностью. Этот принцип называется в *санкхйе пуруша*

или *пумс*, и рассматривается как двадцать пятая *таттва*, полностью независимая от всех предшествующих; все проявленные вещи произведены *пракрти*, однако без *пуруши* бытие этих творений было бы чисто иллюзорным. Вопреки мнению некоторых, рассмотрение этих двух принципов не предполагает даже намёка на двойственность, так как ни один из них не производит второго и не сводится к нему, но оба они происходят из универсального Сущего, в котором являются первым из всех различений. И всё же, *санкхйа* не призвана превзойти именно эту границу, и рассмотрение чистого Сущего не входит в её точку зрения: но, не будучи системной, она допускает возможность всего, что её превосходит, и именно по этой причине она никоим образом не является двойственной. Для объединения этого положения с предыдущими замечаниями по вопросу дуализма нужно сказать, что западное понятие духа и материи соответствует только различению сущности и субстанции в очень частном случае и в качестве простого и частного применения этого различения, одного из неограниченного количества аналогичных других, настолько же справедливых; и здесь можно увидеть, как далеко позади мы оставили философское мышление, даже не войдя при этом в область чистой метафизики.

Сейчас нужно ещё раз обратиться к понятию *пракрти*: она наделена тремя *гунами*, или образующими качествами, которые в своей первозданной неразрозненности находятся в совершенном равновесии; любое проявление или изменение субстанции представляет собой нарушение этого равновесия, и все существа в их всевозможных состояниях проявления принадлежат в той или иной степени этим трём *гунам*, сочетаемым множеством способов. Таким образом, это не состояния, а условия универсального бытия, которым подчинены все проявленные существа, и важно отличать их от частных условий, определяющих то или иное состояние или измерение бытия, таких как пространство или время, которыми управляется телесное существова-

ние, за исключением всех прочих. Три *гуны* — это *саттва*, согласованность с чистым Сущим, или *сат*, которое отождествляется с умопостигаемым светом или познанием и представляет собой восходящее устремление; *раджас* — стремление к распространению, повинуясь которому существо совершенствуется в некотором состоянии, в данном случае — на определённом уровне бытия: и наконец, *тамас*, неведение, приравниваемое к невежеству, и описываемое как нисходящее устремление. Легко заметить, насколько неуместными и даже ложными являются толкования ориенталистов, особенно в отношении первых двух *гун*, которые они пытаются обозначить соответственно как «божественность» и «страсть», в то время как они совершенно не содержат ничего нравственного или психологического. Здесь мы не можем ни развернуть эту важнейшую теорию более подробно, ни перейти к её различным применениям, особенно когда речь идёт о теории элементов, поэтому ограничимся только указанием на их существование.

Более того, если говорить о *санкхйе* в общем, нам не нужно делать слишком много пояснений, что было бы необходимо, если бы мы уже не описали многие из её существенных свойств, сравнивая её точку зрения с точкой зрения *вайшешики*; но некоторые смешения всё ещё ждут устранения. Ориенталисты, которые ошибочно принимают *санкхйу* за систему или философию, с готовностью представляют её как «материалистическое» или «атеистическое» учение: само собой разумеется, что понятие *пракрти* они отождествляют со своим пониманием материи, что является в высшей степени ложным уподоблением при том, что *пуруша* в их искажённом толковании вовсе не принимается во внимание. Универсальная субстанция — вовсе не материя, которая в лучшем случае является её одним ограниченным и частным определением; и у нас уже был случай указать, что само понятие материи, в том виде, в котором оно сегодня существует на Западе, известно индусам не более, чем было известно самим грекам. Непросто

представить, как бы мог существовать материализм без материи; атомизм древних, даже на Западе, на этом основании не может быть назван «материалистичным», даже если его допустимо назвать «механистичным»; современной философии можно оправдано предоставить право пользоваться только теми ярлыками, которые она изобрела для использования применительно к себе самой, так как они не могут оправданно применяться где-то ещё. К тому же *санкхйа*, хотя она и относится к природе, благодаря своему способу рассмотрения никогда не подвергается опасности возбудить склонность к натурализму, как это происходит в атомистической форме *вайшешики*; и это ещё одна причина, по которой её нельзя назвать «эволюционной», как то вообразили себе некоторые, и это справедливо даже при понимании эволюционизма в его наиболее общем смысле, без намёков на грубый «трансформизм»; такое смешение точек зрения является слишком нелепым, чтобы заслуживать большего внимания.

Что касается упрёков в атеизме, они сводятся к следующему: *санкхйа* является «*ниришвара*», то есть, не вводит понятия *Ишвары*, или божественной личности; но, если это понятие у неё и отсутствует, то только потому, что его там попросту не должно быть в силу выбранной точки зрения, так же как и в *нйайе* и *вайшешике*. Невключение чего-либо в более или мене частную точку зрения становится отрицанием только тогда, когда эта точка зрения провозглашает свою исключительную правоту, то есть превращается в систему, чего в данном случае не происходит; ориенталистам можно было бы задать вопрос, должна ли европейская наука, в её текущем виде, быть признана по сути атеистической, раз она не вводит идею Бога в свою частную область (что она и правда не способна сделать так же, как и *санкхйа*), так как это выходит за границы её кругозора. К тому же, бок о бок с *санкхйей*, какой мы её описали, есть ещё одна *даршана*, которая иногда рассматривается как вторая ветвь *санкхйи*, дополнительная к первой, и опреде-

ляемая для их различения, как *сешвара*, поскольку она как раз вводит понятие *Ишвары*; эта *даршана*, которую пришло время рассмотреть, обычно называется *йога*, название которой отождествляет само учение с целью, которую она отчётливо перед собой ставит.

Глава 12
ЙОГА

Слово *йога*, строго говоря, значит «союз»*, и стоит попутно заметить, хотя это и не имеет особого значения, что мы не знаем, почему многочисленные европейские авторы используют это слово в женском роде, хотя в санскрите оно имеет мужской род. Исходное значение понятия — действительный союз человеческого существа с универсальным; применительно к *даршане*, изложение которой в *сутрах* относится к *Патанджали*, это означает, что она ставит своей целью осуществление этого союза и предоставляет средства к его достижению. И если точка зрения *санкхйи* остаётся теоретической, то в данном случае мы имеем дело исключительно с осуществлением в его метафизическом смысле, который мы уже объяснили, невзирая на мнения профессиональных ориенталистов, которые воображают, будто имеют дело с «философией», или так называемых «эзотериков», которые, пытаясь восполнить свою доктринальную неграмотность странными домыслами, рассматривают *йогу* как «метод развития скрытых возможностей человеческого организма». Рассматриваемая точка зрения относится к совершенно иному порядку вещей, неизмеримо превосходящему всё, что может заключаться в таких толкованиях, и это ускользает от понимания как ориенталистов, так и оккультистов; хотя в этом нет ничего странного, так как на Западе невозможно встретить ничего подобного.

---

* Именно от этого корня *йудж* и образовано слово «союз», а также «иго», «игна». — *Прим. пер.*

С теоретической точки зрения *йога* дополняет *санкхйу*, вводя понятие *Ишвары* или универсального Сущего; это понятие допускает объединение сначала для *пуруши*, понимаемого как множественный принцип только при рассмотрении в отношении с отдельными бытиями, а впоследствии — *пуруши* и *пракрти*, так как универсальное Сущее, как их общий принцип, находится выше различения между ними. *Йога* всё так же допускает совершенствование природы или проявления, как говорит об этом *санкхйа*; но, так как здесь она принимается за основу для осуществления, которая предназначена вести за пределы своей ограниченной области, природа рассматривается, так сказать, в обратном порядке по отношению к развитию, а именно — с точки возвращения к концу, который тождественен с начальным принципом. По отношению к проявлению, первым принципом является *Ишвара*, универсальное Сущее; но это не значит, что этот принцип безусловно первый и в универсальном порядке, так как мы уже объясняли сущностное различие, которое следует проводить между *Ишварой*, то есть Сущим, и *Брахманом*, который превыше Сущего; но для проявленных существ, союз с универсальным Сущим следует рассматривать как составляющий обязательную ступень на пути к завершающему соединению с верховным *Брахманом*. К тому же, возможность выхода за пределы Сущего, теоретически или с точки зрения осуществления, подразумевает полноценное метафизическое учение, на представление которого в одиночку *йога-шастра Патанджали* не претендует.

Так как метафизическое осуществление по сути состоит в отождествлении через познание, всё, что не является познанием, может быть только вспомогательным средством; таким образом, *йога* принимает за начальную точку и основополагающее средство то, что называется *аикагрйа*, что означает «сосредоточение». Это сосредоточение, как заметил Макс Мюллер*, есть что-то весьма чуждое западному уму, привыкшему направлять всё своё внимание на внешнее

* *Preface to the Sacred Books of the East*, стр. XXIII–XXIV. .

и рассеивать себя среди его неограниченно изменчивой множественности; для него это действительно стало почти невозможным, хотя такое сосредоточение является первым и наиболее важным из всех условий действительного осуществления. Сосредоточение, особенно на начальном этапе, может принять за опору мысль или символ, например слово или изображение; впоследствии, конечно, это вспомогательное средство перестаёт быть необходимым, так же как ритуалы и другие «пособия», которые могут применяться одновременно с одной и той же целью. Очевидно, впрочем, что эта цель не может быть достигнута исключительно использованием вспомогательных средств, которые мы только что упомянули, не относящихся к знанию напрямую, но тем не менее правда, что эти средства, не являясь ни в коем случае обязательными, не должны и отвергаться, так как они могут оказать значительную помощь в достижении осуществления и в продвижении если не к конечной цели, то по крайней мере по начальным ступеням. Именно такова польза от всего, что включается в понятие *хатха-йога*, которая предназначена, во-первых, уничтожать или, скорее, даже «трансформировать» те составляющие человеческого существа, которые препятствуют союзу с универсальным, и во-вторых, подготовить к этому союзу путём усвоения некоторых ритмов, связанных в основном с управлением дыханием; но, по уже описанным причинам, мы не намереваемся останавливаться здесь на вопросах, затрагивающих само осуществление. В любом случае, постоянно следует помнить, что из всех подготовительных средств только теоретическое знание является действительно необходимым, и что позже, при переходе к действительному осуществлению, сосредоточение играет ведущую роль и ведёт к нему наиболее прямым путём, будучи непосредственно связано со знанием. Действие всегда отделено от своих результатов, но медитация или интеллектуальное созерцание, называемое на санскрите *дхйана*, уже содержит плод в самом себе; к тому же, при помощи действия невозможно освободиться из его же

собственной области, что также должно произойти при достижении конечной цели метафизического осуществления. И всё же, это осуществление может не всегда быть полным, то есть оно может остановиться на достижении более высоких, но всё же промежуточных состояний, и именно к этим степеням относятся предписания *йога-шастры*; но вместо преодоления их в восходящем порядке также возможно, хотя, конечно, более сложно, пересечь их одним рывком и прямо достигнуть конечной цели, и именно к такой способ часто называют *раджа-йогой**. В действительности, это последнее выражение может быть также использовано для обозначения, в более узком смысле, самой цели осуществления, какими бы ни были средства или пути её достижения, которые, само собой, должны быть наиболее подходящими к умственным и даже психологическим качествам личности; и в таком случае главная цель *хатха-йоги* на всех её этапах — привести к *раджа-йоге*.

Йог, в точном смысле этого слова, — это тот, кто осуществил полный и окончательный союз; таким образом, нельзя без злоупотребления назвать так человека, который просто занимается изучением *йоги* как *даршаны*, и даже того, кто действительно стал на предписанный в ней путь осуществления, но ещё не достиг высшей цели, к которой он ведёт. Состояние истинного йога есть состояние существа, которое достигло обладания высшими возможностями в их полнейшем развитии; все вторичные состояния, о которых шла речь выше, также заведомо принадлежат ему в качестве прилагающихся, без придания им большей значимости, чем они заслуживают, каждое в соответствии со своим местом в совокупной иерархии бытия, составляющими частями которой они являются. То же самое относится и к обладанию некоторыми особыми и в какой-то степени необычными силами, которые называются *сиддхи* или *вибхути*: вовсе не заслуживающими стремления к ним как к самоцели; эти возможности являются только случайными, всегда относя-

* В Тибете этот путь известен как «прямой». — *Прим. пер. англ. изд*

щимися к сфере «великой иллюзии», как и всё относящееся к порядку явлений, и йог использует их только в исключительных обстоятельствах; если относиться к ним иначе, они станут лишь препятствием к окончательному осуществлению. Теперь можно обратить внимание, насколько необоснованным является распространённое мнение, которое делает из йога кого-то вроде мага, если не сказать колдуна; на самом деле, те, кто с охотой показывают какие-то выдающиеся способности, соответствующие развитию возможностей, которые всё же не принадлежат уже целиком к «органическому» или психологическому порядку, являются вовсе не йогами, а теми, кто по той или иной причине, и чаще всего ввиду интеллектуальной неполноценности, остановились на частичном и внешнем осуществлении, которое не простирается за границы человеческой индивидуальности, и можно быть уверенным, что они никогда не продвинутся далее. С другой стороны, через подлинное метафизическое осуществление, отделённое от всех случайностей и тем самым принадлежащее по сути к сверхиндивидуальному порядку, йог становится тождественным «Универсальному Человеку», если выразиться словами исламского эзотеризма, к которым мы уже прибегали; но для того, чтобы изложить заключенные в этом следствия, нам пришлось бы выйти за границы, в которые мы заключили себя при написании этой работы. К тому же, данная *даршана* относится в основном к *хатха-йоге*, то есть к подготовительным этапам, и наши замечания были нацелены прежде всего на самые общие ошибки по отношению к ней; остаётся сказать, что всё, касающееся заключительной цели осуществления, должно быть оставлено для метафизической стороны учения, которая представлена *ведантой*.

Глава 13
МИМАНСА

Слово *миманса* буквально значит «размышление, направленное вовнутрь», и применяется оно в общем смысле ко вдумчивому осмыслению Вед; его цель — определить точное значение *шрути* и вывести заключённые в них следствия, принадлежат ли они к практическому или интеллектуальному порядку. Понятая таким образом, *миманса* включает последние две из шести *даршан* — *пурва-мимансу* и *уттара-мимансу*, что значит первая и вторая *миманса*, которые соответственно относятся к двум вышеупомянутым порядкам. Первая *миманса* также называется *карма-миманса*, так как занимается областью действия, в то время как вторая называется *брахма-миманса*, поскольку содержит сущностное знание о *Брахмане*; причём стоит обратить внимание, что, в силу чисто метафизической точки зрения, имеется в виду именно высший *Брахман*, а не *Ишвара*. Вторая *миманса* есть не что иное как *веданта*; и когда *миманса* упоминается без пояснения, как в названии данной главы, следует понимать под этим именно первую.

Изложение этой *даршаны* относится к Джаймини, и принятый ею метод состоит в следующем: сначала выдвигается ошибочное мнение по рассматриваемому вопросу, далее оно опровергается, и в итоге в качестве завершения всего обсуждения даётся верное решение вопроса; этот метод изложения являет примечательное сходство с тем, который применялся в схоластическом учении средневекового За-

пада. Что касается сути рассматриваемого вопроса, то в самом начале *сутр* Джаймини о ней говорится как об учении, нацеленном на обоснования и доказательства *дхармы* в её отношении с *карйей*, или «тем, что должно быть сделано». Мы уже достаточно рассмотрели понятие *дхармы* и то, что понимается под согласованностью с ней действий, и это в точности применено здесь; также стоит ещё раз упомянуть о двойном значении слова *карма* — в общем смысле, оно включает действие и все его формы, что часто противопоставляется *джняне*, или знанию, разница между которыми соответствует разнице между двумя последними *даршанами*; в более частном и прикладном смысле *карма* означает ритуальное действие, каким его предписывают Веды, и это последнее употребление естественным образом часто встречается в *мимансе*, которая ставит себе задачу нахождения причин для этих ритуальных предписаний и определения границ их применения.

Миманса начинает с рассмотрения различных *праман*, или средств доказательства, предоставляемых логикой, с добавлением некоторых других источников познания, лежащих вне пределов её действия; согласовать эти различные классификации будет ещё проще, если рассматривать их просто как более или менее развитые и полные в том или ином отношении, так как они никоим образом не противоречат друг другу. Тем самым проводится различие между различными типами правил и предписаний, и основной раздел проходит между прямыми и косвенными предписаниями. Раздел Вед, содержащий эти предписания, называется *брахмана*; второй раздел — *мантра*, ритуальные формулы; и всё, что содержится в текстах Вед, относится либо к *мантре*, либо к *брахмане*. В то же время, *брахманы* не состоят только из предписаний, так как сами *Упанишады*, содержащие в себе ядро всего учения и являющиеся основой *веданты*, также входят в этот раздел; но существует также и практический класс *брахман*, которыми и занимается *миманса*, и именно в них излагается порядок совершения ритуалов

и условия, определяющие их действенность и особенности применения в разных обстоятельствах; в них также разъясняется значение символических составляющих, используемых в этих ритуалах и указываются *мантры*, подходящие для применения в каждом особом случае. Принимая во внимание природу и действенность *мантр*, или даже более того — традиционную важность и нечеловеческое происхождение Вед, *миманса* раскрывает теорию вечности звука, о которой мы уже упоминали, с частичным включением теории исходной и вечной связи произносимых звуков с чувством слуха, что делает язык чем-то значительно более глубоким, чем более или менее произвольная условность.

Также *миманса* раскрывает теорию непогрешимости традиционного учения; непогрешимости, которую надо понимать как присущую самому учению и никоим образом не принадлежащую человеческим индивидам; они лишь участвуют в ней настолько, насколько обладают действенным знанием учения и верно его истолковывают, но даже при этом данная непогрешимость никогда не должна приписываться индивидам как таковым, а только учению, выражающему себя через них. Именно поэтому только те, кто знают все Веды могут быть составителями подлинных традиционных текстов, авторитет которых черпается напрямую из авторитета изначальной традиции, из которой они выведены напрямую и единственно на которой основаны, без малейшей роли в этом индивидуальности автора; это традиционное отличие между прямым и производным авторитетом есть отличие между *шрути* и *смрти*, о котором мы уже упоминали в связи с «законом *Ману*». Понятие о непогрешимости, присущей только самому учению, к тому же, является общим для индусов и мусульман; по сути, это же понятие применяется в католической церкви, но только с частной религиозной точки зрения, так как авторитет понтифика в своей основе оказывается неотъемлемо связан с функцией, а именно полномочием толковать учение, а не с индивидуальностью, так как она является непогреши-

мой только в исполнении этой функции, причём при строго оговоренных условиях.

Вследствие самой природы *мимансы* именно она является той *даршаной*, на которую наиболее прямо опираются дополнительные ведические науки, известные как *веданги*; мы уже говорили об этих науках, и достаточно обратиться к их описанию, чтобы понять близкую связь между ними и тем, о чём сейчас идёт речь. Так, *миманса* часто настаивает на важности безошибочного правописания и верного произношения, как учит ему *шикша*; также она различает разные типы *мантр*, в соответствии с присущей каждой ритму, согласно изложенным в *чхандасе* принципам. Далее мы видим положения из области грамматики, например о разнице между нормальным значением слов и их частным или неграмотным употреблением, а так же рассмотрение некоторых особых форм слов, применённых в Ведах, и пояснения к терминам, употреблённым не в своём обычном значении; и здесь часто следует добавлять этимологические и символические толкования из области *нирукты*. И наконец, знание *джйотиша* требуется для определения времени исполнения ритуалов, а *кальпа*, как мы уже замечали, содержит правила, на которых основывается их непосредственное совершение.

Помимо всего вышеперечисленного, *миманса* рассматривает многие правовые вопросы, и это не должно вызывать удивления, так как в индийской цивилизации всё законодательство является сущностно традиционным; можно заметить определённое сходство в способе пояснения законодательства и построении рассуждений *мимансы*, и в некоторых случаях даже можно наблюдать одну терминологию для описания их хода. Это сходство, безусловно, не является случайным, но было бы ошибкой видеть в нём нечто большее, чем оно собой представляет, а именно — признака того, что один и тот же дух был применён в двух связанных, хотя и различных областях деятельности. Это обстоятельство также снижает до должного уровня некоторые стремления социологов: побуждаемые распространённой среди всех

узких специалистов превратной привычкой относить всё к своему частному предмету, они придают чрезмерное значение каждому сходству в применяемых понятиях, которое им удаётся разыскать, особенно в части логики, дабы сделать вывод о заимствованиях из области общественных отношений, как если бы идеи или способы обоснования не могли существовать отдельно от них, ведь вся эта область, по правде говоря, представляет собой только ещё одно приложение заведомо превосходящих её идей. Некоторые попытались избежать такого вывода и обосновали первенство социальной точки зрения изобретением того, что они назвали «дологическим мышлением»; но эта странная теория, так же как их общепринятое понимание «первобытных людей», не имеет никакого серьёзного основания. Более того, этим идеям противоречит всё, что точно известно о древности, и было бы лучше низвести их в область чистой фантазии вместе со всеми «мифами», которые их изобретатели неоправданно приписывают людям, чьё мышление они не смогли понять. Существует достаточно подлинных и глубоких различий между способами мышления, свойственными каждой расе и эпохе, чтобы придумывать ещё какие-либо несуществующие признаки, которые гораздо больше усложняют вопрос, чем объясняют его. Также нет никакой надобности отправляться на поиски так называемого человека первобытного типа среди членов какого-нибудь выродившегося племени, которое само уже не слишком уверено в том, что оно думает, но при этом оно ни в коей мере и никогда не думало так, как о нём предполагают; ведь подлинные способы человеческого мышления, за исключением относящихся к современному Западу, находятся за пределами понимания как социологов, так и ориенталистов.

Для возвращения от этого отступления к *мимансе* следует упомянуть о другой идее, которая играет в ней важную роль: это понятие, обозначаемое как *апурва*, принадлежит к разряду труднопереводимых для западного языка; и всё же мы попытаемся дать представление о его смысле и при-

менениях. В последней главе было сказано, что действие, в корне отличаясь от знания как в этом, так и во всём прочем, не содержит своего плода в себе; в этом отношении указанное противопоставление равно тому, которое существует между последовательностью и одновременностью, так как обстоятельства, обуславливающие каждое действие, сами по себе делают невозможным наступление его итогов иначе как последовательно. И всё же, что бы ни было причиной, оно должно действительно существовать, ввиду чего причинные отношения могут быть верно поняты только как существующие одновременно; так как если считать их последовательными, то должен был бы существовать промежуток времени когда что-то, чего уже нет, порождает что-то, чего ещё нет, что очевидно бессмысленно. Из этого следует, что если действие, являющееся само по себе только мимолётным изменением, должно иметь продолжение или более или менее удалённые результаты, то оно не должно в таком случае в момент совершения иметь непосредственно воспринимаемые последствия, которые, всё же, имея хотя бы относительно вневременное основание, в итоге обязательно приведут к воспринимаемому результату. Именно эти невоспринимаемые и в какой-то мере потенциальные последствия называются *апурва*, потому как они являются внутренне присущими, а не внешними по отношению к действию; их можно рассматривать как последующее состояние самого действия или как предшествующее состояние результата, так как следствие всегда содержится в своей причине, из которой оно иначе не могло бы произойти. К тому же, даже в случаях, когда рассматриваемый результат выглядит следующим непосредственно из действия безо всякой задержки, промежуточное существование *апурвы* тем не менее является необходимым ввиду того, что рассматривается такая же последовательность, а не безупречная одновременность, а также потому, что действие, само по себе, всегда существует отдельно от результата. При таком рассмотрении, действие лишается своей мимолётности и даже, до какого-то преде-

ла, ограничений временных условий; в действительности, *апурва*, семя всех будущих последствий, не принадлежа к области телесного и воспринимаемого проявления, лежит вне обычного времени, но не за пределами всякой длительности, так как всё же принадлежит к случайному порядку.

С одной стороны, *апурва* может быть понята как остаток, прикреплённый к выполнившему действие существу, так как с этого самого момента она уже является составляющей внетелесного уровня его индивидуальности и будет существовать так же долго, как и сама индивидуальность; с другой стороны, она может быть также понята как выходящая за пределы этой индивидуальности для вхождения в область потенциальных сил космического порядка; в этом втором случае, если угодно воспользоваться таким несовершенным представлением, она подобна волне, отправленной из некоторой точки, прошедшей путь к самым отдалённым из доступных пределов своего измерения и вернувшейся обратно в точку отправления; причём это возвращение произойдёт так, как того требует причинность — в виде противодействия, подобного по природе исходному действию. Это совершенным образом соответствует даосской теории «согласованных действий и противодействий»: поскольку любое действие, а также, в более общем смысле, любое проявление являет собою нарушение равновесия, как уже было отмечено при рассмотрении трёх *гун*, для восстановления этого равновесия требуется соответствующие противодействие, так как сумма всех разделений в конечном итоге должна быть равна всеобщей неразделённости. Эта теория, в которой встречаются человеческий и космический порядки, дополняет идею, которую можно составить из отношения *кармы* и *дхармы*; и здесь следует незамедлительно добавить, что противодействие, будучи совершенно естественным следствием действия, никоим образом не является «наказанием» в моральном смысле: во всём этом рассмотрении нет ничего, что создавало бы основание для любого утверждения моральной точки зрения, и вполне возможно,

что сама эта точка зрения стала итогом неспособности такого понимания, нашедшем выражение в сентиментальном нарушении. Как бы то ни было, противодействие, в своём влиянии «отдачи» по отношению к существу, произведшему начальное действие, снова принимает индивидуальную или даже временную природу, которую осуществляющая функции посредника *апурва* не содержит; и если это существо уже не обнаруживается в начальном состоянии, которое было только временным способом его проявления, это же противодействие, уже не подчиняясь условиям, определявшим исходную индивидуальность, всё ещё может настигнуть существо в другом состоянии проявления, через посредство тех составляющих, которые обеспечивают преемственность этого нового состояния с предыдущим; именно здесь вскрывается причинная связь между различными циклами бытия, и всё, что является справедливым применительно к рассмотренному сейчас существу, также применимо к универсальному проявлению по самой прямой аналогии.

Если мы и углубились в эти рассуждения в каких-то пределах, то не просто потому, что видим здесь интересную восточную теорию, и даже не потому, что позже у нас будет ещё возможность обратиться к её ошибочным истолкованиям, выдвинутым на Западе; мы сделали это главным образом потому, что этот вопрос имеет очень широкое применение даже в практической области, ведь как раз в её случае сдержанность часто особенно желательна; лучше удовлетвориться изложением нескольких общих положений, как мы это сейчас сделали, предоставив каждому индивиду возможность самому вывести из теории те следствия и заключения, которые более всего соответствуют его способностям и личным предпочтениям.

Глава 14
ВЕДАНТА

Как мы говорили ранее, обращаясь к *веданте* мы обнаруживаем себя в области чистой метафизики, а значит, нет необходимости повторять, что это не философия и не религия, хотя ориенталисты непреклонно видят в ней либо одно либо другое, или даже всё сразу, как делал это Шопенгауэр. Название этой заключительной *даршаны* этимологически значит «конец Вед», и слово «конец» здесь нужно понимать в двойном смысле — окончание и цель; действительно, *Упанишады*, на которых она основывается, составляют последний раздел ведических текстов и изложение того, чему они учат, настолько, конечно, насколько этому можно научить, а именно — конечную и высшую цель всего традиционного знания, отделённую ото всех более или менее частных и случайных приложений, которые оно может породить в различных областях. Само название *Упанишады* говорит о том, что их цель есть уничтожение невежества, корня всякой иллюзии, которая удерживает существа в оковах обусловленного бытия; также оно показывает, что они достигают своей цели, прибегая к методам познания *Брахмана*; и если цель состоит только в том, чтобы проникнуться этим знанием, то вопрос состоит в том, что оно является, по сути, полностью непередаваемым и может быть действительно достигнуто только личным усилием, которое нельзя вызвать внешним обучением, каким бы глубоким и возвышенным оно ни было. Такое толкование принято всеми сведущими индусами;

вряд ли имело бы смысл предпочитать самовольное предположение различных европейских авторов, которые говорят, что *Упанишады* означают знание, полученное сидя у ног учителя; к тому же, Макс Мюллер*, даже соглашаясь с таким истолкованием, нашёл нужным признать, что оно ничего не сообщает по существу и может быть применено к любой другой части Вед, так как именно устное обучение является методом, свойственным нормальной передаче.

Полное и окончательное знание является непередаваемым вследствие того, что метафизический порядок содержит идеи, которые не допускают внешнего выражения, а также потому, что будучи тем, чем оно должно быть, оно не может остановиться на одной теории, но должно сопровождаться соответствующим осуществлением; и именно поэтому мы говорим, что ему можно научить только до некоторых пределов, и очевидно, что это ограничение применяется двойным образом к теории и к осуществлению, хотя в отношении второго это препятствие, очевидно, намного более непреодолимо. На деле, если речь идёт о теории, через символизм или нечто близкое всегда можно изыскать возможность если не полного выражения, то хотя бы общего указания на возможности; существуют также и совсем иные способы передачи, применяемые вне и за пределами любого формального представления, хотя само предположение об их существовании для представителя Запада будет выглядеть настолько немыслимо, что сейчас нет смысла пытаться объяснить что-то подробнее, что на деле вряд ли даже возможно. С другой стороны, ничто не отменяет того, что даже теоретическое понимание на самых начальных этапах предполагает обязательное личное усилие и определяется личной склонностью к восприятию знания тем, кому оно передаётся: вполне понятно, что наставник, каким бы выдающимся он ни был, не может постигать что-то за своего ученика, и только самому ученику предстоит усвоить всё, что будет ему дано. Причина здесь в том, что всё истинное

* *Introduction to the Upanishads*. Стр. LXXIX–LXXXI.

знание, при условии что оно полностью усвоено, уже содержит в себе в виртуальное, если не действительное осуществление — если допустимо таким образом сопоставлять эти два слова, которые противоречат друг другу только внешне; другими словами, можно сказать вслед за Аристотелем, что существо есть «то, что оно знает». Личный характер всякого осуществления легко объясним следующим замечанием, которое может выглядеть странно, но является всё же самоочевидным, а именно, что существо не может быть никем, кроме себя самого, и что оно может быть только тем, кем уже является; и если и есть необходимость говорить о таких простых истинах, то только потому, что как раз они и оказались забыты почти всеми, а также потому, что они содержат в себе следствия, простирающиеся гораздо далее, чем могут даже предположить себе люди поверхностного или аналитического склада ума. Единственно чему можно научить, причём даже не полностью, это более или менее непрямым средствам метафизического осуществления, как мы уже говорили при рассмотрении *йоги*; но первейшим, наиболее необходимым, а точнее, единственно необходимым, является теоретическое знание. И всё же надо добавить, что в метафизически полноценном учении теория и осуществление никогда не разделены полностью; и это можно постоянно наблюдать в *Упанишадах*, где часто сложно распознать, что относится к первому, а что ко второму, и где, в общем-то, одно и то же может относиться равным образом и к тому, и к этому, исходя из способа, которым оно понято. В таком учении нацеленность на осуществление влияет даже на изложение теории, которая всегда подразумевает его и никогда не может быть от него независимой, так как она, обладая ценностью только в качестве подготовительного этапа, должна быть подчинена осуществлению таким же образом, как средство, существующее только ради достижения цели, для которой было учреждено.

Все эти утверждения нужно иметь в виду при желании понять точку зрения *веданты*, или, скорее, принять её дух,

так как о метафизической точке зрения, которая не является частной, можно говорить подобным образом только по аналогии; к тому же, эти замечания могут быть в равной степени применены к любой из различных форм, принимаемых традиционной метафизикой в других цивилизациях, так как метафизика, по уже изложенным причинам, везде является по сути единой и иначе как единой она просто не может быть. Нельзя уделить слишком много внимания тому, что именно *Упанишады*, составляющие неотъемлемую часть Вед, являют собой изначальную и исходную традицию; *веданта*, в том виде, в котором она была из них намеренно извлечена, была синтетически изложена (что не означает систематизации) в *Брахма-сутрах*, составление которых относят к *Бадараяне*; более того, он отождествляется с *Вйасой*, что будет особенно показательно, если иметь ввиду интеллектуальную функцию, обозначаемую этим именем. *Брахма-сутры*, текст которых предельно краток, стали предметом многих комментариев, среди которых самыми важными безоговорочно признаются принадлежащие Шанкарачарйе и Раманудже; оба этих комментария являются строго ортодоксальными, невзирая на некоторые видимые различия, которые вызваны не более чем необходимой адаптацией: текст Шанкарарачарйи представляет шайвитское направление, а Рамануджи — вайшнавское; данные выше общие пояснения об этих школах избавляют нас от необходимости ещё раз возвращаться к объяснению разницы между ними, которая является не более чем разницей между двумя путями к одной цели.

Веданта, будучи чисто метафизическим учением, в своей основе может быть названа также *адвайта-вада* или «учение о недвойственности»; смысл этого выражения мы уже поясняли при разграничении метафизического и философского мышления. Для определения его области настолько, насколько это возможно, можно сказать, что если Сущее «одно», то Верховный Принцип, известный как *Брахман*, может быть описан только как «недвойственный», так как,

будучи за пределами всякого определения, даже за пределами Сущего, которое является первым из его определений, он не может быть описан каким-то утвердительным качеством; таково следствие его бесконечности, которая объемлет абсолютно всё и тем самым содержит в себе все возможности. Таким образом, не существует ничего за пределами *Брахмана*, так как такое противопоставление было бы равнозначным его ограничению; из этого непосредственно следует, что мир, при условии его понимания в наиболее широком смысле как универсального проявления в его полноте, не является отдельным от *Брахмана*, и во всяком случае их раздельное понимание может быть только иллюзорным. С другой стороны, *Брахман* абсолютно отличен от мира, так как ни одно из определяющих мир свойств не применимо к нему, и всё универсальное проявления является не иначе как нулём в сравнении с его бесконечностью; и здесь можно заметить, что эта взаимная несоразмерность содержит в себе полное отрицание «пантеизма», так же как и любого «имманетизма». К тому же, пантеизм, если сохранять за этим словом совершенно точное и обоснованное значение, является неотделимым от «натурализма», что равнозначно полной антиметафизичности; следовательно, бесполезно искать пантеизм в *веданте*, и всё же именно такое мнение, несмотря на его бессмысленность, высказывает большинство представителей Запада, включая учёных; здесь нужно отдать должное представителям Востока, которые хорошо понимают, о чём пантеизм свидетельствует на самом деле, а именно — о высоте идей европейской науки и об интеллекте её представителей!

Нет никакой возможности рассказать кратко обо всём учении сразу; но некоторые из рассматриваемых в нём вопросов, как, например, строение человеческого существа рассмотренное метафизически*, могут стать позже предметами отдельных исследований. Сейчас же мы остановимся только на том, что касается высшей цели, которая называ-

---

* Подробнее в работе *Человек и его осуществление согласно веданте. — Прим. пер.*

ется *мокша* или *мукти*, что значит «освобождение», так как любое достигшее его существо, к какому бы состоянию оно не принадлежало и какое бы место в этом состоянии не занимало, освобождается от ограничений обусловленного бытия посредством совершенного отождествления с универсальным: это то осуществление, которое в исламском эзотеризме называется «высшим тождеством», и именно через него и никак иначе человек становится йогом в истинном смысле этого слова. Состояние йога, таким образом, не имеет сходства ни с одним из частных состояний, но содержит в себе все возможные состояния, как принцип содержит в себе все следствия; достигшие его называются также *дживанмукта*, то есть «освобождённый при жизни», что сравнивается с состоянием *видехамукта* или «освобождённым после оставления тела», которое описывает существо, для которого осуществление достижимо (а скорее, для которого осуществление из виртуального станет действительным) только после смерти и распада человеческой составляющей. Как бы то ни было, существо определённо освобождается не только от индивидуальных ограничений или всего, что включено в *нама* и *рупа*, «имя» и «форму», но даже от условий любого проявления; оно выходит из неограниченной по длительности причинной цепочки действий и противодействий, чего не происходит при простом переходе к другому индивидуальному состоянию, даже занимающему место выше человеческого во всеобщей иерархии бытия. К тому же очевидно, что действие неспособно породить результат за пределами своей собственной области, и что его применимость останавливается на границе, где прекращается его влияние; таким образом, действие не может привести к освобождению от необходимости действий, так же как и к полному освобождению; в действительности, действие любого рода может привести только к частичному осуществлению, соответствующему какому-то более высокому, но всё же обусловленному и определённому состоянию.

Шанкарачарйа подчёркнуто настаивает, что «не существует другого способа получения полного и окончательного освобождения, кроме знания; действие, не являясь противоположностью невежества, не может превзойти его, а знание рассеивает невежество как свет рассеивает тьму»*; а так как невежество является истинной причиной любого ограничения, то после его исчезновения индивидуальность, которая и определяется своими ограничениями, исчезает сама собой. Более того, эта «трансформация», что в этимологическом смысле значит «выход за пределы форм», ничего не меняет в видимой стороне вещей; в случае *дживанмукты* видимость индивидуальности продолжается безо всяких внешних изменений, но она уже не может влиять на существо, которое она облачает, так как оно полностью осознало её иллюзорность; но здесь следует добавить, что действительное осознание этой истины простирается гораздо глубже простого теоретического понимания. В стихах, следующих за приведёнными выше, Шанкарачарйа в очень ограниченных пределах описывает состояние йога — настолько, насколько оно может быть описано в словах или внушено ими; его наблюдения составляют прекрасное обобщение изучения природы человеческого существа, о которой мы уже говорили, описывая высшие из достижимых этим существом возможностей, а именно высшую и конечную цель метафизической мудрости.

* *Атма-бодха.*

Глава 15
ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОБ УЧЕНИИ В ЦЕЛОМ

В этом изложении, намеренно сделанном синтетическим настолько, насколько это возможно, при рассмотрении каждой из *даршан* мы пытались показать не только их отличительные черты, но и отношение каждой из них к метафизике, являющейся общим центром всех ветвей учения и начальной точкой нескольких их продолжений; также мы воспользовались возможностью подчеркнуть некоторые важные положения, относящиеся ко всему учению в целом. В данном отношении следует чётко понимать, что *веданта*, будучи перечисленной последней из *даршан*, является той, которая представляет итог всего знания, и является ничем иным как принципом, производящим всё остальное, а именно многочисленные приложения и частные точки зрения. Если бы каждая ветвь знания не зависела таким образом от метафизики, она бы буквально лишилась своего принципа и тем самым потеряла бы всякую традиционность; и это показывает коренное различие между научным знанием в том смысле, который придаётся этим словам на Западе, и тем, что наименее неточно соответствует ему в Индии. Например, очевидно, что точка зрения космологии не равнозначна точке зрения современных физиков, и даже точка зрения традиционной логики не равнозначна логике философской, как понимает её, например, Стюард Милл; и мы уже уделяли внимание этим различиям. Космология, даже в границах *вайшешики*, не является экспериментальной наукой как

современная физика; из-за своего прикрепления к принципам это намного более дедуктивная, чем индуктивная наука, как и все остальные ветви учения. Правда и то, что картезианская физика также была дедуктивной, но страдала от серьёзного недостатка оснований, так как те принципы, которые она ещё признавала были ничем иным как простыми философскими предположениями, в чём и заключалась её несостоятельность.

Рассмотренная только что разница в подходах, вскрывающая глубокие различия в понимании, применима в равной мере и к наукам, которые можно обоснованно назвать экспериментальными, но являющимися при этом намного более дедуктивными, чем западные, и таким образом избегающими всякого эмпиризма; и только на таком основании эти науки могут быть признаны традицией, даже несмотря на их вторичную важность и принадлежность к низшему порядку. Здесь мы особенно имели в виду медицину, рассматриваемую как *упаведа*; и эти же замечания относятся и к традиционной медицине Дальнего Востока. Нисколько не теряя своей прикладной направленности, медицина в данном случае представляет собой нечто гораздо более всестороннее, чем наука, которую обычно подразумевают под этим словом; помимо патологии и терапевтики, она включает многие составляющие, которые на Западе будут признаны относящимися, например, к физиологии или даже к психологии, но здесь их воспринимают совсем иначе. Результат, достигаемый применением такой науки, может во многих случая выглядеть крайне необычным для тех, кто обладает только смутным представлением о её настоящей природе; и более того, мы убеждены, что для представителя Запада было бы очень трудным достижение высокого уровня в такого рода образовании, так как оно подразумевает весьма отличные от привычных ему методы исследования.

Мы уже сказали, что прикладные науки, даже восходя к традиции как к своему общему источнику, не могут рассматриваться иначе как низшие ветви знания; и сам факт их

производности говорит о подчинённом характере, как это и должно быть логически. К тому же, представители Востока, которые, как по нраву, так и по глубочайшей убеждённости весьма мало беспокоят свои умы прямыми приложениями, не могут и помыслить о привнесении в сферу чистого знания чего-либо материального или сентиментального, так как это верная возможность испортить естественную и нормальную иерархию различных порядков знания. Именно эта причина интеллектуального беспорядка, повсеместно распространяясь в мышлении расы или эпохи, более всего другого ведёт к забвению чистой метафизики и недопустимой замене её более или менее частными точками зрения, давая при этом начало наукам, которые не могут заявить о своей связи с каким-либо традиционным принципом. Такие науки, всё же, вполне законны до тех пор, пока они находятся в надлежащих им рамках, но их нельзя принимать за нечто большее, чем они являются на самом деле, а именно — за аналитическое, обрывочное и относительное знание; и посему, изначально отделяя себя от метафизики, связь с которой становится невозможной в силу обособленной точки зрения, западная наука была обречена потерять столько же во всём остальном, сколько она выиграла в независимости, и её неуправляемое развитие в направлении практических приложений неминуемо повлекло за собой угасание умозрительной способности.

Эти краткие замечания завершают рассмотрение отличий в соответствующих точках зрения Востока и Запада; на Востоке традиция на самом деле является самой цивилизацией, так как охватывает в качестве своих производных все ветви истинного знания, к какому бы порядку они не принадлежали, и точно так же всё общественное устройство: традиция изначально содержит зачатки всего, так как она устанавливает универсальные принципы, из которых происходят все явления вместе с их законами и условиями, и применённая к ней в то или иное время адаптация это только переработка учения, выполненная строго дедуктивным

и аналогичным образом в соответствии с нуждами рассматриваемого периода. Легко увидеть, что в таких условиях влияние традиции обладает силой, влияния которой едва ли возможно избежать, и что любой раскол, если даже он сможет возникнуть, будет являться только псевдотрадицией; а о полном разрыве с традицией можно сказать только, что никому даже не приходится мечтать об этом, даже если бы это было возможно. Это также должно сделать возможным понимание природы и свойств традиционного образования, которое служит для передачи не только принципов, но и практических средств усвоения и включения каждой составляющей в интеллектуальность цивилизации.

Глава 16
ТРАДИЦИОННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Мы упоминали, что первейшая функция высшей касты, *брахманов* — сохранение и передача традиционного учения; и выполнение ими этой обязанности составляет истинное основание существования данной касты, так как всё общественное устройство покоится на учении, вне которого оно не могло бы и надеяться найти принципы, которые одни способны обеспечить устойчивое и долговременное существование. Там, где традиция это всё, её хранители должны заведомо преобладать над остальными; иными словами, если разделение обязанностей, являющееся обязательным для существования общественного организма, влечёт за собой какую-то несовместимость, а именно — необходимость их исполнения различными индивидами, то все эти индивиды всегда будут зависимы от хранителей традиции, так как только через действенное участие в ней каждый получает возможность играть соответствующую роль в жизни общества: таково настоящее и полное объяснение духовного и интеллектуального превосходства *брахманов*. В то же время, это объясняет глубокую и нерушимую связь, которая объединяет ученика и учителя, причём не только в Индии, но и на всём Востоке, прямой параллели чему на современном Западе найти невозможно; обязанность учителя это, на самом деле, настоящее «духовное отцовство», и именно поэтому «вторым рождением» является

для человека ритуальное и символическое действие, посредством которого новопринятый готовится воспринять обучение через нормальную передачу. Понятие «духовного отцовства» точно выражено в слове *гуру*, которое значит для индуса «учитель», но имеет также значение «предок»; среди арабов та же идея содержится в слове *шейх*, которое буквально значит «старший» и служит в языке той же цели. В Китае преобладающее понятие расового единства придаёт соответствующей идее несколько другой оттенок, и обязанность учителя становится обязанностью «старшего брата», проводника и естественного защитника тех, кто идёт за ним по пути традиции, хотя он и не станет «предком» раньше смерти; но и в Китае, так же как везде, обычным является использование выражения «быть рождённым в знание».

Традиционное обучение проходит в условиях, которые строго определены самой его природой: для достижения всей полноты оно всегда должно быть приспособлено к интеллектуальным возможностям каждого, кому оно предлагается, и разделено на ступени в соответствии со степенями понимания, достигаемыми в любой рассматриваемый момент, что требует со стороны слушателя, который стремится продвинуться дальше, беспрестанного личного усилия для действительного усвоения сообщаемого ему учения. Это естественно следует из способа, который рассматривает учение как единое целое, и данное обстоятельство делает необходимым именно устное и прямое обучение, которое ничто не может заменить; на самом деле, при его отсутствии цепь регулярного и непрерывного «духовного наследования» обязательно прервётся, если не рассматривать некоторые весьма необычные случаи, когда непрерывность может быть сохранена другими средствами, которые всё равно нам было бы слишком сложно описать сейчас на западном языке. В любом случае, представители Востока свободны от повсеместных для Запада иллюзий, которые сводятся к убеждению о том, что всё

можно изучить по книгам, что приводит в итоге к замещению интеллекта памятью; на Востоке тексты составляют не более чем «опору» в том смысле, который мы часто придавали этому слову, и их изучение только способствует укреплению интеллектуального развития, не принимаясь никогда за само это развитие; таким образом, эрудиции отводится надлежащее ей место на нижних ступенях знания, которые она нормальным образом и должна занимать, будучи только подчинённым и вспомогательным средством чистого познания.

Восточный подход является полной противоположностью западному ещё в одном отношении: способы традиционного обучения, которые наделяют его не то чтобы «эзотерическим», а скорее «инициатическим» характером, являются очевидно противоположными любого рода пространному рассеянию ума, которое куда более вредно, чем полезно с точки зрения каждого, кто не пребывает тем или иным образом в плену видимостей. Всегда можно простить сомнения в ценности и границах любого образования, которое распространяется без различия и в одной и той же форме среди самых разнообразно одарённых индивидов, глубоко различных по своим склонностям и темпераменту, как это происходит в настоящее время среди всех европейцев. Эта система образования, безусловно самая несовершенная из всех, была порождена манией равенства, которая уничтожила не только само понятие иерархии, но даже почти все следы её существования; и всё же, только из-за наивысшей слепоты вкупе с терпимостью к сентиментальным предрассудкам, для людей, принимающих «факты» за единственную основу критики, что полностью согласуется с духом современной экспериментальной науки, действительно оказывается невозможным представить что-то более очевидное, чем естественное неравенство, как в интеллектуальном, так и в физическом порядке.

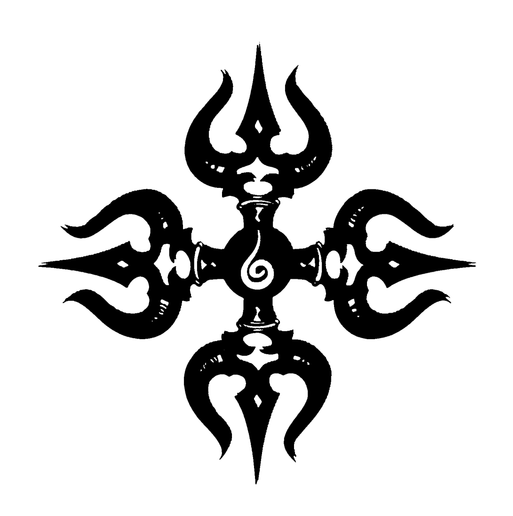
Более того, существует ещё одна причина, по которой представители Востока, свободные от духа пропаганды

и не чувствующие нужды в распространении своих собственных идей любой ценой, настроены совершенно холодно ко всякой «популяризации»: состоит она в том, что при всякой попытке спустить учение до уровня общего понимания под предлогом обеспечения общедоступности, оно будет неизбежно испорчено и выхолощено; не учение должно унижаться до соответствия ограниченным способностям понимания большинства, а индивиды должны подняться, если они на то способны, до восприятия учения во всей его чистоте. Таково необходимое условие формирования интеллектуальной элиты, которое будет происходить посредством естественного отбора, так как каждый человек с необходимостью вынужден остановиться на той ступени знания, которая соответствует его «умственному горизонту»; это также предоставит защиту от многочисленных нарушений, привнесённых распространением полу- или недообразования, которое намного более опасно, чем простое невежество; представители Востока будут всегда намного лучше осознавать перевес недостатков «обязательного образования» над его предполагаемыми выгодами и кажущимися обильными обоснованиями его необходимости.

Ещё многое можно было бы сказать о сущности традиционного образования, которое может быть рассмотрено и на более глубоком уровне; но, поскольку мы не заявляли о стремлении составить его исчерпывающее обозрение, ограничим себя этими несколькими замечаниями, которые ближе всех располагаются к занимаемой нами точке зрения. Повторим ещё раз, дальнейшие замечания будут справедливы не только для Индии, но и для всего Востока; логично предположить, что им бы было лучше находиться во втором разделе книги, но мы всё же предпочли отложить их до некоторого момента, полагая, что они станут более простыми для понимания, если последуют за всем, что мы сказали, в частности, об индусских учениях, которые совокупно представляют наглядный пример

традиционной доктрины. Всё, что теперь остаётся — это указать, насколько возможно кратко, как следует оценивать западные интерпретации этих самых учений; и для некоторых из них мы уже проделали это почти во всех подробностях, пользуясь возможностями, возникшими по ходу нашего изложения.

Раздел IV
ЗАПАДНЫЕ ТОЛКОВАНИЯ



Глава 1
ОФИЦИАЛЬНЫЙ ОРИЕНТАЛИЗМ

Нет необходимости говорить слишком много об официальном ориентализме, так как мы уже неоднократно вскрывали неуместность его методов и ложность заключений: и если мы постоянно имели его в виду, не заботясь особо о других попытках объяснения Востока, то только потому, что он, в отличие от прочих, создаёт хотя бы видимость серьёзности. Мы вовсе не хотим ни оспаривать добросовестность ориенталистов, так как в ней обычно нет никаких сомнений, ни подвергать сомнению существование самой их науки; мы оспариваем только их компетенцию в отношении всего, что лежит за пределами чистой эрудиции. Можно со всем основанием воздать должное похвальной сдержанности, которую проявляют некоторые из них, отказываясь от толкования учений, слишком хорошо понимая свои собственные ограничения; но, к сожалению, такие исследователи в меньшинстве, а большинство, как мы и сказали в самом начале, — это те, кто принимает эрудицию за самоцель, и откровенно верит, что их лингвистические и исторические исследования дают им право высказываться по совершенно любому вопросу. Касательно таких людей мы думаем, что как используемые ими методы, так и получаемые результаты едва ли выдержат строгую критику, хотя при этом мы всегда готовы отдать должное им лично, так как они всё же не могут быть ответственными за свои предубеждения или иллюзии. Такой подход, исключающий всё прочее, — это ожидае-

мый результат узости взглядов или того, что мы назвали «интеллектуальной близорукостью», и этот умственный недостаток, похоже, неизлечим, так же как и близорукость физическая: подобно ей, это нарушение также вызывается определёнными привычками, которые сказываются постепенно и незаметно, хотя для поражения необходима также и некоторая предрасположенность. Вопрос именно в этом, и недоброжелательность ориенталистов по отношению к тем, кто не принимает их методов или выводов, не должна вызывать удивления; это всего лишь ещё один пример того, что обычно следует за чрезмерной специализацией, и одно из бесчисленных проявлений этого псевдонаучного подхода, который очень просто принять за подлинный научный дух.

Невзирая на все оправдания, с которыми можно согласиться, рассматривая подход ориенталистов, несомненно и то, что незначительных положительных результатов, принесённых их исследованиями в области эрудиции, совершенно недостаточно для покрытия урона, который они нанесли интеллектуальности в целом, отрезав все прочие пути, по которым те, кто обладает соответствующими способностями могли следовать и продвинуться при этом намного дальше; и если намерением было отпугнуть от этих путей почти всех, кто был готов на них вступить, то сделанного вполне достаточно, особенно учитывая прочие предрассудки современного Запада, объявляющие то тот, то этот подход «ненаучным» уже потому, что он не вписывается в их методы и официально принятые и преподаваемые университетские теории. Если речь идёт о защите от какой-нибудь опасности или чём-то подобном, обычно нет нужды останавливаться на вопросах личной ответственности; следовательно, если какие-либо мнения являются интеллектуально опасными, а мы полагаем, что именно так здесь дело и обстоит, то правильным будет вскрыть их ложность невзирая на чувства тех, кто прилагает усилия для их поддержки, никоим образом не поднимая при этом вопрос их собственной добросовестности. Подобные рассуждения, малозначительные

по сравнению с самими идеями, не должны иметь места при оспаривании теорий, стоящих на пути осуществления некоторых возможностей: и так как овладение этими возможностями, к которому мы вернёмся в завершающей главе, в кратчайшие сроки невыполнимо, а также потому, что мы не занимаемся рассмотрением пропаганды любого рода, самый верный путь противодействия этим теориям будет состоять не в участии в бесконечных прениях на их же территории, а в доказательстве их ложности через простое утверждение истины, которая единственно и имеет значение для тех, кто способен её понять.

В этом и состоит разница, которая не оставляет возможности принять точку зрения эрудиции: когда мы говорим об истине, мы обращаемся тем самым не просто к истине факта, которая, безусловно, имеет своё значение, пусть даже вторичное и условное; в любом учении нам наиболее интересна та истина, отпечаток которой это учение может оставить. Принявших точку зрения эрудиции, напротив, никоим образом не заботит истинность идей; на самом деле, они почти не представляют, что это на самом деле означает, или даже что такая истинность существует, а выяснение таких вопросов их просто не заботит; истина для них ничего не значит, за исключением случаев выяснения исторической достоверности. Та же склонность наблюдается и среди историков философии; их не интересует, является ли рассматриваемая идея истинной или ложной, и в какой степени; они заботятся только о выяснении личности впервые её предложившего, а также о дате и обстоятельствах этого события; история философии, которая занимает себя исключительно скрупулёзным изучением текстов и биографических подробностей, стремится занять место самой философии, покончив тем самым со всяким, даже небольшим интеллектуально значимым остатком, который она могла сохранять в наши дни. Более чем понятно, что такой метод является наименее эффективным из всех при стремлении понять любое учение: цепляясь за букву, невозможно проникнуть в дух, а посему

поставленная цель несомненно не будет достигнута; отсутствие верного понимания может породить только необдуманные и произвольные, то есть ложные истолкования, причём даже в исторических вопросах.

Возможно даже, что с ориентализмом такое происходит чаще, чем в любой схожей области, потому как здесь пытаются рассматривать понятия, полностью чуждые образу мысли тех, кто взялся за их изучение; также это подразумевает несостоятельность так называемого «исторического подхода» даже при определении этой самой исторической достоверности, которая является его единственным предназначением, что отражено в самом названии. Следующие ему совершают двойную ошибку: во-первых, они не знают о стоящих за этим теориях, сомнительных в той или иной степени, которые по большей части возводятся к эволюционистской гипотезе, а во-вторых, заблуждаются в границах его применения, так как думают, что этот метод можно применять повсеместно; мы же пояснили, почему он не может быть применён в области метафизики, которая исключает само понятие эволюции. По мнению приверженцев этого метода, первое условие для изучение метафизических учений несомненно состоит в том, чтобы самому не быть метафизиком; также и те, кто применяют схожий подход в религиоведении, более или менее открыто утверждают, что человек является непригодным в к данной дисциплине уже на основании принадлежности к какой-либо религии: это всё равно что утверждать, что в любой отрасли наук компетентными могут быть признаны только те, кто обладает о ней только внешним и поверхностным знанием — таким, какое можно получить изучая одни только книги, и именно по этой причине мнение самих представителей Востока об их же учениях рассматривается как несостоятельное. Здесь мы вдобавок можем увидеть бессознательный страх перед всем, что превосходит обычную учёность и угрожает выставить её в качестве малозначительных исканий, чем она и является; но этот страх получает немалую подпитку по причине согласованности с намного

более сознательным интересом сохранения исключительных прав, которые представители официальной науки на деле установили для себя самих, причём, в среде ориентализма, возможно, шире чем где бы то ни было. Установившаяся практика нетерпимости ко всему, что может представлять опасность принятым убеждениям, и стремление любым способом это опорочить находят дополнительное основание в предрассудках, которые ослепляют этих недалёких людей и приводят их к отрицанию ценности всего, что не является творением их собственной школы: здесь мы также не ставим под сомнение их добрые намерения, но просто рассматриваем итог чисто человеческого устремления, подчиняясь которому люди находят тем более удобным убеждать самих себя в чём-то, чем более прямо здесь оказываются замешаны их личные интересы.

Глава 2
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Можно сделать несколько уместных замечаний о том, что называется «наукой о религии», или религиоведением, так как она возводит своё происхождение именно к исследованиям североамериканских индейцев; а это сразу же говорит о том, что слово «религия» не используется в точном смысле, который мы обозначили. В действительности, Бюрнуф, похоже, впервые применивший данное название к этой, если так позволительно выразиться, науке, не включал нравственность в перечень составляющих религии, которые таким образом сводились к двум — а именно к учению и ритуалу; и это позволило ему включить в религиозную точку зрения то, что ей нисколько не принадлежит, так как даже он справедливо признаёт отсутствие нравственных воззрений в Ведах. Таково глубочайшее заблуждение, находимое у самых истоков религиоведения, которое стремится собрать в одну кучу все традиционные учения, какова бы не была их настоящая природа; но за первым заблуждением последовали и дальнейшие, и особенно с тех пор как новейшее образование стало применять в этой области исследований свой грозный аппарат экзегезы, «текстологии» и «сверхкритики», более нацеленный на впечатление простых умов, нежели ведущий к серьёзным результатам.

Вся эта притворная «наука о религиях» покоится на нескольких постулатах, которые являются не более чем откровенными предрассудками; так, её представи-

тели полагают, что любое учение должно иметь начало в «натурализме» (в то время как мы, напротив, не видим в натурализме ничего кроме отклонения, которое всегда и во всех проявлениях было противоположно изначальной и нормальной традиции); раз за разом чуть ли не побуквенно разбирая тексты, настоящий смысл которых они упускают, они всегда в итоге умудряются найти там что-то, что согласуется с их «натуралистическим» духом. Таким образом, была разработана целая теория «мифов», самый известный пример которой — «солярный миф»; одним из основных его вдохновителей был Макс Мюллер, которого нам уже приходилось несколько раз упоминать как типичного ориенталиста по складу ума. Что до самой теории «солярного мифа», то это лишь возрождение выдвинутой в конце восемнадцатого века Дюпюи и Вольнеем астромифологической теории*. Хорошо известно, что этот подход применялся к христианству так же, как к любому другому учению, и мы уже указывали на обязательно присущее ему смешение; стоит только символизму внешне соответствовать какому-то природному явлению, учёные тут же объявляют, что он служит только для его представления, в то время как в действительности сами эти явления лишь служат символами чего-то иного, принадлежащего к совсем отличному порядку, а наблюдаемое соответствие есть только приложение аналогий, которые гармонично соединяют все уровни существования. В таких условиях не составит особого труда найти «натурализм» где угодно, и иное было бы и в самом деле удивительно, если ошибочно принимать сами символы, которые по необходимости располагаются на уровне природы, за то, что они призваны обозначать; по сути, это то же заблуждение, что и у «номиналистов», которые выводят идею из слова, служащего для её выражения; и именно поэтому современные учёные, в силу своего непонимания символов и влияния предубеждения, вдохновляющего их веру в то, что все цивилизации

* Dupuis. *Origine de tous les cultes*; Volney. *Les Ruines.*

построены по греко-римскому образцу, сами изобретают «мифы», так как такие мифы не могли появиться никаким иным образом.

Теперь должно стать очевидным, почему мы назвали исследования такого рода «так называемой наукой», и почему мы не находим возможности принимать их всерьёз; также следует добавить, что это религиоведение, прикрываясь на словах отстранённой беспристрастностью и даже провозглашая нелепую претензию «находиться вне всяких учений»*, как правило, просто служит орудием в руках людей, чья настоящая цель состоит в противодействии религии, понимаемой на этот раз в её правильном и привычном смысле. Такое использование образования в отрицательном и подрывном духе является естественным для изуверов «исторического метода»; точнее, это и есть сама суть этого метода, антитрадиционного по своей природе, или как минимум становящегося таковым, как только ему дозволяют пересекать установленные рамки; и именно поэтому все те, кто действительно придают важность религии самой по себе, рассматриваются как неспособные к данной науке. И всё же среди специалистов религиоведения есть некоторые, кто хотя бы внешне не заходят так далеко; в основном это сторонники «либерально-протестантской» школы, но эти люди, даже теоретически сохраняя за религией её точку зрения, пытаются свести её к простому «морализму», что почти равносильно уничтожению как вероучения, так и ритуала в угоду рационализму, который является ничем иным как личиной сентиментальности. Таким образом, итоговый результат здесь тот же, что и у откровенно неверующих, поддерживающих «независимую мораль», хотя в первом случае действительное намерение, пожалуй, более скрыто; и это полностью логичный итог тенденций, которые протестантский дух нес в себе с самого своего рождения. Мы даже были свидетелями попытки, к счастью провалившейся, внедрить этот дух под именем «модернизма» в самой католической

* Burnouf E. *La Science des Religions.* Стр. 6.

церкви. Это движение ставило целью подменить религию смутной «религиозностью», то есть сентиментальным воодушевлением, для которого вполне достаточно «нравственной жизни», и для достижения этой цели оно в первую очередь попыталось опорочить вероучение, применяя к нему «критицизм» и провозглашая его «эволюцию», то есть прибегая к тому же оружию, что и религиоведение, у которого, возможно, никогда и не было никаких других целей.

Мы уже указывали на то, что «эволюционистский» подход неотъемлемо присущ «историческому методу»; чтобы привести один из множества примеров его применения, вспомним странную теорию, согласно которой религиозные взгляды или те, которые принято считать такими, должны обязательно пройти через определённую последовательность этапов, основные из которых широко известны как фетишизм, политеизм и монотеизм. Это предположение сравнимо с другим, появившимся в сфере лингвистики, согласно которому языки, в ходе их развития, прошли через последовательные стадии односложных, агглютинативных и флективных форм: это весьма неуместное предположение, не подкреплённое никакими фактами, так как никогда ещё не было обнаружено даже малейшего свидетельства перехода от одной формы к другой; то, что в силу каких-то предвзятых идей было рассмотрено как три последовательные ступени, есть просто разные типы языков, к которым относятся те или иные языковые семьи, каждая из которых всегда остаётся верной тому типу, к которому принадлежит. То же может быть сказано о ещё одной более общей гипотезе, которую Огюст Конт сформулировал под названием «закона трёх состояний», в котором он превратил в последовательные состояния три различные способа мышления; так как они всегда могут сосуществовать одновременно, он настоял на нахождении несовместимости между ними из-за своего воображения о том, что каждый возможный вид знания всегда имеет своим предметом явления природы, тогда как в действительности это применимо только к научно-

му знанию. Можно обратить внимание, что это странное предположение Конта, не будучи прямо «эволюционным», частично находится под влиянием того же духа, и роднится тем самым с грубым «натурализмом», согласно которому религия может быть только незрелым и мимолётным опытом, при этом всё же являясь обязательным условием для позднейшего возникновения научных объяснений; Конт также полагал, что может различить то же количество подразделов и в самом развитии религиозной стадии — три ступени фетишизма, политеизма и монотеизма. Мы не будем больше задерживаться на этой теории, так как она и без того широко известна, но, возможно, небесполезно было указать на часто упускаемое из виду соотношение между различными точками зрения, которые возникли из тех же склонностей современного западного мировоззрения.

Для прояснения вопроса об этих трёх предполагаемых стадиях «эволюции» религиозных идей мы для начала вспомним наше предыдущее утверждение, что никогда не существовало никакого сущностно политеистического учения, так как политеизм, как и тесно связанные с ним «мифы», является не иначе как серьёзным искажением, возникающим из полного отсутствия понимания; к тому же, политеизм и антропоморфизм никогда не становились повсеместными среди греков и римлян; а в остальных областях вовсе оставались не более чем индивидуальными заблуждениями. Каждое изначально традиционное учение является в действительности монотеистическим, или, если выразиться точнее, «учением о единстве», а скорее даже о «недвойственности», становящимся монотеистическим при необходимости применения в религиозной области; что касается религий в точном смысле этого слова, а именно иудаизма, христианства и ислама, то их чистый монотеизм полностью очевиден. Обратимся теперь к фетишизму — это слово португальского происхождения буквально означает «колдовство»; таким образом, то, что оно обозначает, не является ни религией, ни чем-либо более или менее схожим

с ней, а определённо магией, и даже магией самого низкого порядка. Магия никоим образом не является формой религии, ни примитивной, ни находящейся в состоянии вырождения. Не является она и чем-то противоположным, как считают некоторые, каким-то видом «контррелигии», если пользоваться подобным выражением; также она не является тем, из чего происходят религия и наука, как то утверждает третья точка зрения, такая же безосновательная, как и две предыдущие. Все эти смешения показывают, что те, кто так охотно говорит о магии, не слишком осведомлены о своём же предмете.

В действительности, магия принадлежит к области науки, а точнее, экспериментальной науки: она имеет дело с управлением определёнными силами, которые на Дальнем Востоке называются «блуждающими влияниями», и действие которых, каким бы необычным оно не казалось, есть, тем не менее, естественное явление, управляемое своими законами, как и всякое другое. Этой науке безусловном можно дать традиционное основание, но даже тогда она не станет обладать большей ценностью, чем условное и вторичное приложение: для того, чтобы окончательно прояснить степень её значимости, добавим, что она обычно презирается настоящими представителями традиции, которые, за исключением некоторых особых случаев, оставляют её в удел бродячим фокусникам, которые получают прибыль, удивляя публику. Эти маги, которых можно часто встретить в Индии, где их называют арабским словом *факиры*, что значит «бедняки» или «нищенствующие», обычно являются людьми, которые в силу интеллектуальной неполноценности остановились на какой-то ступени метафизического осуществления; они вызывают интерес в основном у иностранцев, но в действительности заслуживают не больше внимания, чем уделяют им соотечественники. у нас нет намерения отрицать подлинность производимых таким способом явлений, хотя в некоторых случаях они производятся или подделываются при обстоятельствах, которые всё же предполагают вы-

дающуюся способность внушения, по сравнению с которой любые результаты, достигнутые представителями Запада, пытавшимися экспериментировать в тех же направлениях, выглядят весьма малозначительными; что мы отрицаем, так это важность этих явлений, которые почти никак не связаны с чистым знанием или метафизическим осуществлением, которое от него неотделимо. Мы не преминём ещё раз вспомнить, что ничто принадлежащее опыту никак не может подтвердить что-либо иначе как в отрицательном смысле; всё, что из этого можно извлечь — это пример для теории; пример, не являющийся ни доводом, ни пояснением, и нет ничего более нелогичного, чем ставить принцип, даже относительный, в зависимость от его частных применений.

Если мы изо всех сил старались объяснить истинную природу магии, то только потому, что ей придаётся такое важное значение в одной из теорий религиоведения, выдвинутой «социологической школой» после долгих попыток предоставить психологическое истолкование «религиозных явлений», которое теперь сменилось на социологическое. Мы уже упоминали об этом в связи с определением понятия религии; по нашему мнению обе точки зрения равно ошибочны и одинаково неспособны дать истинное понимание религии и ещё менее традиции вообще. Огюст Конт пожелал сравнить образ мысли древних с детским, что более чем нелепо; но и теории современных социологов оказываются ничуть не лучше, сравнивая древних с дикарями, которых они называют «первобытными», и не важно, что в большинстве случаев речь идёт только о примерах вырождения. Если бы дикари всегда пребывали в теперешнем состоянии, не было бы никакого объяснения тому, что они следуют большому числу обычаев, которых не понимают сами, при том что признать их привнесёнными извне нет никаких оснований из-за разительных отличий со всем, что можно встретить где-либо ещё; такие обычаи можно признать только следами исчезнувших цивилизаций, которые в очень отдалённом прошлом, даже в доисторические времена, должны были принадлежать

народам, потомками и последними следами которых являются эти дикари; мы упоминаем об этом только для примера, не указывая на другие, глубокие основания, которые находим более вескими, но, при этом, недоступными социологам и другим аналитическим «исследователям». Мы добавим только, что при разумном применении аналогий и с учётом разницы в адаптации, связанной с типом мышления, в силу сущностного и основополагающего единства всех традиций часто представляется возможным вскрыть идеи, к которым вышеупомянутые обычаи были изначально прикреплены, пока не спустились до уровня «предрассудков»; подобным образом, основополагающее единство в значительной мере позволяет понять те цивилизации, которые известны нам только по надписям и символическим изображениям, оставшимся на уцелевших памятниках. Это, впрочем, мы и имели в виду изначально, когда говорили о службе, которую истинное понимание Востока может сослужить всем тем, кто желает предпринять серьёзное исследование древностей в надежде извлечь из него ценные знания, в отличие от прочих, которые удовлетворяются чисто внешним и поверхностным взглядом заурядной образованности.

Глава 3
ТЕОСОФИЯ*

Хотя вполне уместно испытывать уважение, по крайней мере, к добросовестности официальных ориенталистов, даже осуждая их недальновидность, подобное уже неприменимо к авторам и распространителям некоторых теорий, которые будут рассмотрены далее. Эти теории могут только опорочить исследования Востока и отвратить от них серьёзно настроенных, но малоинформированных людей, подсовывая им сплетение непоследовательных глупостей, полностью недостойное внимания в качестве подлинного выражения индусских учений. Распространение таких жалких подобий, являясь само по себе злотворным, кроме названных выше нежелательных последствий имеет и другие, но, как в случае прочих подобных воззрений, они также обязательно сыграют роль в нарушении равновесия более слабых и неустойчивых умов, которые воспринимают такие вещи серьёзно; в этом отношении они составляют действительную опасность для нормального интеллекта, опасность, которая уже проявила себя слишком многими грустными примерами.

Такие течения становятся всё менее безвредными, потому как сегодняшние представители Запада всё легче захватываются всем, что выглядит необычно и удивительно; развитие их цивилизации идёт исключительно в практическом направлении, не предоставляя при этом никакого ин-

---

* Фр. *Thèosohpisme.*

теллектуального руководства и открывая пространство для любой псевдонаучной и псевдометафизической нелепости, хотя вряд ли что-то подобное сможет удовлетворить потребности сентиментализма, который играет такую важную роль в их жизни, являясь вторичным следствием всё того же отсутствия интеллектуальности. Более того, привычка придавать опыту главенствующую роль в области науки, цепляясь почти исключительно за факты и придавая им большее значение, чем идеям, идёт только на руку всем тем исследователям, которые для подтверждения самых неправдоподобных теорий стремятся основать свои предположения на явлениях того или иного рода, будь они действительными или воображаемыми, часто недостаточно проверенными и в любом случае неверно истолкованными; такие люди имеют намного большие шансы на успех среди широкой публики, нежели среди тех, кто, желая изучать только серьёзные и основательные учения, стремятся только по направлению к чистому интеллекту. Это также вполне позволит объяснить одно явление, примечательное для Англии и ещё более для Америки, которое на первый взгляд может показаться удивительным, а именно — связь между чрезмерным развитием практического мировоззрения и повсеместно распространённым недопониманием всего, имеющего околорелигиозную природу, в чём одновременно проявляются экспериментализм и ложный мистицизм англосаксов; всё это подтверждает, что несмотря на видимость, самый «практический» склад ума не всегда является самым уравновешенным. Даже во Франции подобная опасность вовсе не незначительна, хотя, возможно, менее очевидна; но совсем иное дело, когда склонность подражать всему иностранному, вместе с воздействием моды и интеллектуальным снобизмом общества, начинают действовать сообща для распространения таких теорий в определённых кругах и предоставлении материальных средств ради их ещё большего рассеивания через пропаганду, принимающую множество различных форм с целью донесения этих теорий до самых разнообразных категорий публики.

Природа и серьёзность этой опасности не допускают никакой обходительности в нашем отношении к тем, кто за неё ответственен; здесь мы находимся в области надувательства и фантасмагории, и потому можно откровенно посочувствовать простодушным людям, которые составляют подавляющее большинство из находящих удовольствие в подобных увлечениях, но то же самое нельзя сказать о некоторых других, которые сознательно ведут своих последователей к своим собственным целям; какими бы эти цели ни были — такие люди могут вызвать только презрение. К тому же, в подобных вопросах и так существует множество путей стать жертвой обмана, и приверженность рассматриваемым теориям — вовсе не единственный способ; даже те, кто по различным причинам выступают против этих теорий, являются по большей части недостаточно подготовленными к борьбе с ними и поэтому совершают невольную, но тем не менее роковую ошибку, принимая порождение сугубо западных заблуждений за подлинные восточные идеи; их нападения, часто вдохновлённые самыми похвальными намерениями, ввиду этого оказываются лишёнными всякой силы. В то же время, некоторые из официальных ориенталистов принимают эти теории всерьёз; но мы не хотим этим сказать, что они сами считают их истинными, так как ввиду принятой ими особой точки зрения вопрос об их истинности или ложности никогда не посещает их умы; тем не менее, они ошибочно принимают их в той или иной части, как представляющие восточное мышление, и именно из-за отсутствия у них самих понимания этого мышления они и оказываются обманутыми тем больше, чем меньше они осознают себя подвергающимися какому-либо серьёзному испытанию в данном отношении. Иногда можно наблюдать странное сотрудничество, особенно в области религиоведения, где в пример можно привести случай Бюрнуфа; возможно, подобное можно объяснить уже антирелигиозным и антитрадиционным настроением этой так называемой науки, которое естественным образом ставит её в положение

сочувствующей или даже родственной всем подрывным элементам, которые различными средствами выполняют параллельную и согласованную с ней деятельность. Каждый, кто не собирается полагаться только на видимость, сможет сделать некоторые весьма любопытные и небесполезные наблюдения в этой и других областях, наблюдая как беспорядок и несвязность или то, что таковым выглядит, могут быть приняты в расчёт с точки зрения исполнения чётко очерченного плана, не ощущаемого теми, кто действуют как его более или менее бессознательные орудия: они схожи с политическими инструментами особого рода; при том, что, в противоположность всему, что можно предположить, политика, понимаемая даже в самом узком смысле, который можно придать этому слову, не является такой уж безучастной по отношению к рассматриваемым сейчас вопросам.

Среди лжеучений, оказывающих злотворное влияние на достаточно обширные слои западной публики, которые, имея весьма недавнее происхождение, могут в большинстве случаев быть собраны под общим наименованием «неоспиритуализма», есть такие, как оккультизм и спиритизм*, о которых здесь нет нужды говорить подробно, поскольку они не имеют никакой связи с восточными учениями; сейчас мы будем говорить о «теософизме», который также не имеет ничего восточного, кроме видимости. Употребление этого слова, хотя и не все с ним согласны, достаточно оправдано в качестве меры предосторожности против смешений; совершенно нежелательно применять в данном случае слово «теософия»**, которое долгое время служило для описания чего-то, принадлежащего к области западного умозрения, которое весьма отлично от данного случая и, безусловно, достойно уважения, и происхождение которого прослеживается до Средневековья; здесь же мы рассматриваем только воззрения, принадлежащие исключительно к современной

* Автор рассмотрел этот вопрос подробно в своей книге *L'Erreur spirite*, 1923. — *Прим. пер. англ. изд.*

** Здесь и далее по тексту употреблено слово «теософия». — *Прим. пер.*

организации, именующей себя «теософским обществом», члены которого известны как «теософы». Мы не в состоянии, да и не имеем желания приводить здесь, даже кратко, историческую справку о «теософском обществе», какой бы любопытной она ни была в некоторых отношениях, основательница которого в силу необычного влияния на своё окружение была способна извлекать выгоду из явно разнородных знаний, которыми обладала, и которые, однако, полностью отсутствуют у её последователей*; её так называемая доктрина, составленная из обрывков самого различного происхождения, причём имеющих часто сомнительную ценность и собранных вместе в беспорядочном и едва связном синкретизме, была впервые представлена как «эзотерический буддизм», который, как мы уже упоминали, есть только плод воображения; далее последовала формулировка так называемого «эзотерического христианства», которая оказалась не менее причудливой. Эта организация американского происхождения, хотя и объявляющая себя международной, стала чисто англосакской в своей верхушке, за исключением нескольких отколовшихся и малозначительных ветвей; несмотря на все её старания, усиленные поддержкой, полученной по некоторым политическим причинам, которые мы не будем здесь рассматривать, она смогла привлечь небольшое число сбившихся с пути индусов, глубоко презираемых своими соотечественниками, чьи имена, всё же, помогли ей ввести европейцев в заблуждение; кроме того, эта организация в самой Индии весьма широко известна не более чем протестантская секта весьма особого толка, и такое сравнение, судя по составу членов, методам внешних связей и нравоучительным склонностям, выглядит вполне оправданным, не говоря уже о её заметной враждебности ко всем традиционным институтам — то скрытой, то крайне агрессивной. После первых неудобоваримых попыток мы

* Автор всё же опубликовал полную историю этого движения в своей книге *Le Théosophisme: Histoire d'une pseudoreligion*. Париж, 1921. — *Прим. пер.*

стали свидетелями появления множества фантастических повествований, которые под видом интеллектуального явления объявлялись итогом особого «ясновидения», полученного, по утверждениям, путём «развития скрытых способностей человеческого организма». Были также и некоторые весьма нелепые переводы с санскрита, сопровождаемые такими же нелепыми комментариями и толкованиями, которые их авторы не дерзнули выставлять на широкое обозрение в Индии, предпочитая распространять в этой стране другие книги, искажающие христианское учение под предлогом объяснения его скрытого смысла; если бы христианство не содержало более значительных тайн, чем эти, их сокрытие было бы непонятным и даже бесцельным, так как само собой понятно, что поиски глубоких откровений в этих теософских излияниях будут пустой тратой времени.

При первом же рассмотрении бросается в глаза использование теософией весьма запутанной санскритской терминологии, словам которой часто придаётся значение, весьма отличное от настоящего; и это не особо удивительно с учётом того, что они служат оболочкой чисто западных понятий, отстоящих от индусских идей настолько далеко, настолько это возможно. Так, к примеру, слово *карма*, которое, как уже было сказано, значит «действие», постоянно употребляется в смысле «причинности», что является более чем простой неточностью; но хуже этого то, что эта причинность понимается совершенно особым образом, через ложное истолкование теории *апурвы*, которую мы изложили в главе о *мимансе*, которую этим людям удалось переиначить в нравственное наказание. Мы достаточно рассмотрели этот вопрос, чтобы позволить читателю оценить смешение точек зрения, следующее за подобными пародиями, даже не учитывая все сопровождающие их нелепости. Как бы то ни было, главное, что мы можем здесь увидеть — насколько теософия проникнута сентиментальностью, присущей представителям Запада. К тому же, для того, чтобы проследить, как далеко она зашла в нравоучениях и псевдомистицизме,

достаточно обратиться к любой из работ, в которой высказываются её взгляды; более того, по самым недавним изданиям можно увидеть, что эти склонности стали ещё более ярко выраженными; возможно, это стало результатом постоянно растущей посредственности её верхушки, а возможно, такая направленность действительно наилучшим образом соответствует цели, которую они перед собой ставят. Единственная причина использования теософией санскритской терминологии состоит в том, чтобы наделить то, что называется их доктриной, хотя мы не можем согласиться с таким определением, видом, рассчитанным на создание иллюзии в умах западных людей, и завоевать себе сторонников из числа тех, кто стремится ко всему, что выглядит диковинно, но при этом будет удовлетворён только встретив воззрения и склонности, согласующиеся с его собственными, ввиду неспособности даже к малейшему пониманию восточных учений; это умонастроение, типичное для так называемой «интеллигенции», сравнимо с философским, при котором философы испытывают необходимость прибегать к необычным и высокопарным словам для выражения идей, в своей основе не слишком отличающихся от идей простой толпы. Теософия придаёт заметную важность откровенно западному и современному понятию «эволюции», и, как и многие ветви спиритизма, с которым она достаточно близка по происхождению, связывает эту идею с «реинкарнацией». Последняя, похоже, впервые распространилась среди некоторых социалистических мечтателей первой половины девятнадцатого века, которые видели в ней способ объяснения неравенства социальных условий, которое в их глазах представлялось шокирующим, хотя в действительности является вполне естественным; у каждого, кто понимает принцип института каст, основанного на различиях индивидуальной природы, это не вызывает никакого вопроса. К тому же, теории типа «эволюционизма», на самом деле ничего не объясняют; помещая исследуемый вопрос в прошлое, даже в неопределённо отдалённое прошлое, они в ито-

ге там и оставляют его в неразрешённом виде, а ведь вопрос существует здесь и сейчас; а если нет, то зачем все эти теории? Утверждение, что происхождение идеи «реинкарнации» надо относить ко временам античности основано только на непонимании некоторых символических способов выражения, приведшем к грубому истолкованию пифагорейского «метемпсихоза» как какого-то душевного «трансформизма»; таким же образом за последовательность земных жизней стали принимать то, что в действительности, и не только в индусских учениях, но и в буддизме, является описанием неограниченных последовательностей состояний бытия, где каждое имеет свои частные определяющие условия, отличающие его от других состояний и составляющее для существа цикл бытия, пройти который можно только раз — земного бытия, или в более общих словах — бытия телесного, представляющего собой только одно частное состояние среди неограниченных последовательностей прочих. Подлинная теория множественных состояний существования имеет первостепенную важность с метафизической точки зрения*; мы не можем развернуть её здесь, но обязаны указать на неё, особенно в связи с упоминанием *апурвы* и «согласованных действий и противодействий». Что касается понятия «реинкарнации», являющегося нелепой карикатурой этой теории, то все представители Востока, за возможным исключением некоторых невежественных и более или менее озападненных личностей, мнение которых не имеет никакой важности, единогласно его отвергают; к тому же её метафизическая нелепость может быть легко вскрыта, потому как допущение, что существо может более чем однажды пройти через одно и то же состояние, равнозначно ограничению универсальной возможности, которое есть не иначе как отрицание Бесконечного, а такое отрицание является величайшим противоречием. Есть основания уделить особое внимание опровержению понятия «реинкарнации»: во-первых потому,

* См. *Символизм креста* и *Множественные состояния бытия*. — *Прим пер. англ. изд.*

что оно откровенно противоречит истине, что мы уже кратко объяснили, и во-вторых, с другой, более частной точки зрения, так как эта распространённая спиритизмом идея, наиболее неразумная и при этом распространённая среди всех «неоспиритистских» школ, является одним из важнейших орудий создания того умственного помрачнения, о котором мы говорили в начале этой главы, жертвами которого стало куда большее количество людей, чем думают те, кто мало знаком с настоящим положением дел. Конечно, мы не можем долго рассматривать здесь этот вопрос; но стоит добавить, что как только спиритисты пытаются доказать свою теорию «перевоплощений» так же, как и бессмертия души, «научно», а это значит опытным путём, хотя этот способ полностью неприменим для получения даже малейших результатов в данной области, большинство теософов сразу же находят в этом неопровержимую догму или вопрос веры, который должен быть принят по сентиментальным соображениям вместо того, чтобы утвердить его на серьёзном и достоверном основании. Это позволяет ясно понять, что мы имеем дело с попыткой создания псевдорелигии в противовес настоящим религиям Запада и особенно католицизму, так как, если здесь можно говорить о протестантизме, он беспрепятственно содержит в себе множество сект, которые он порождает произвольно в силу отсутствия доктринальных принципов. Теософская псевдорелигия в настоящее время пытается принять определённую форму, принимая за своё центральное понятие грядущее появление «великого учителя», который представляется своими пророками как будущий спаситель и «перевоплощение» Христа: среди различных выдумок теософии, эта, проливающая ясный свет на их понятие «эзотерического христианства», является самой новой, по крайней мере на данный момент, но не самой примечательной из-за постоянных переработок.

Глава 4
ОЗАПАДНЕННАЯ ВЕДАНТА

Стоит также уделить внимание некоторым «движениям», принадлежащим более или менее близкому к теософии порядку идей; в этих движениях, вдохновлённых Западом, несмотря на индийское происхождение, немалую роль играют политические влияния, о которых мы упоминали в предыдущей главе. Их происхождение относится к первой половине девятнадцатого века, когда Рам Мохун Рой основал *Брахма-самадж* или «Реформированную Индуистскую Церковь», идея которой была предложена ему английскими миссионерами и «богослужение» которой было организовано почти по образцу протестантских служб. До этих пор не существовало ничего, заслуживающего наименования «Индуистской церкви» или «Брахманистской церкви», так как сама суть индусской традиции и природа соответствующих ей организаций является несовместимой с подобными уподоблениями; это стало первой попыткой превратить брахманизм в религию в западном смысле, а также показало, что зачинщики этого стремились осуществить свою идею, опираясь на те же склонности, что и протестантизм. Как и следовало ожидать, это «реформистское» движение было тепло встречено и поддержано Британским правительством и миссионерскими обществами в Индии; но оно было слишком открыто антитрадиционным и прямо противостоящим индусскому духу, чтобы быть успешным, и именно так, в качестве инструмента иностранного влия-

ния, оно и было встречено. К тому же, из-за допущения «свободного личного суждения», *Брахма-самадж* вскоре распался на многочисленные «церкви», что ещё больше сближает его с протестантизмом вплоть до того, чтобы говорить о «пиетизме», и после всевозможных изменений, которые бессмысленно перечислять, в итоге полностью растворился. Тем не менее, дух, который вдохновил создание этой организации, не ограничил себя только этим проявлением, так как за ним следовали другие подобные попытки, как только для этого появлялась возможность, хотя они также преимущественно ничем не заканчивались; из них мы вспомним только *Арйа-самадж*, общество, основанное около полувека назад Дайанандой Сарасвати, о котором иногда говорили как об «индийском Мартине Лютере», и который состоял в контакте с основателями теософского общества. Примечательно, что в данном случае, как и в *Брахма-самадж*, антитрадиционная направленность избрала в качестве предлога возвращение к изначальной простоте и чистоте ведического учения; для того, чтобы оценить подобное притязание, достаточно заметить, как чужд Ведам «морализм», составляющий основной инструмент таких организаций; но и протестантизм также намеревался восстановить изначальное христианство во всей его чистоте, и это сходство является чем угодно, но не простым совпадением. Такой подход в навязывании нововведений не лишён проницательности, особенно в условиях общества, строго придерживающегося традиции, порывать с которой открыто было бы слишком неосторожно; но если бы основополагающие принципы этой традиции были полностью и открыто приняты, за этим бы последовало принятие всех логически следующих из них приложений; однако, так называемые «реформаторы» не согласны с этим, а посему те, кто обладают чувством традиции, сразу смогут увидеть, что действительное отклонение никоим образом не может руководить теми, в чей адрес «реформаторы» направляют свои обвинения.

Рам Мохун Рой, в частности, вдохновился истолкованием *веданты* в соответствии со своими собственными идеями. Хотя он верно подчёркивал понятие «Божественного единства», которое, впрочем, никто из сведущих людей и не думал оспаривать, он объяснял его в терминах значительно более теологических, нежели метафизических, и, с целью подогнать учение под западный образ мысли, также присущий и ему, испортил его до того, что итогом стало сведение до простой философии с оттенком религиозности, наподобие «деизма», облачённого в восточные термины. Такое изложение по своему духу наиболее удалено от традиции и чистой метафизики; оно не представляет собой ничего кроме частной теории, лишенной всякого авторитета и полностью игнорирующей осуществление, которое является единственной целью завершённого учения. Это движение стало прообразом для различных отклонений *веданты*, в то время как другие появлялись под неизменным предлогом сближения с Западом; в любом случае, пожинать плоды такого сближения пришлось бы Востоку, что бы нанесло заметный ущерб чистоте учения. Это было действительно безрассудное мероприятие, одинаково противоположное интеллектуальным интересам обеих цивилизаций; но в целом оно почти не оставило отпечатка на восточном мышлении, которое признаёт такие попытки достаточно малозначительными. Истина состоит в том, что не Востоку нужно сближаться с Западом, подражая его умственным отклонениям или поддаваясь хитрым, но пустым увещеваниям пропагандистов всех сортов, которых посылает Европа; а именно Западу следовало бы прибегнуть, если он имеет возможность и желание, к подлинным кладезям интеллектуальности, которые Восток, в свою очередь, никогда не оставлял; и в тот же день согласие по всем второстепенным и возможным вопросам наступит само собой почти безо всяких усилий.

Вернёмся же к искажениям *веданты*; хотя, как мы уже сказали, в Индии ни один авторитетный человек не придаёт им особого значения, некоторое исключение должно быть

сделано в случае лиц, имеющих в этом особый интерес и при этом уделяющих значительное внимание интеллектуальности; в действительности, некоторые из этих искажений возникли по чисто политическим мотивам. Мы не станем пытаться описывать сейчас, при каких обстоятельствах некоторые узурпировавшие власть *махараджи* из касты *шудр*, движимые желанием получить видимость недостижимого иными средствами традиционного права на правление, пришли к притеснению законной школы Шанкарачарйи и наделили её правами другую школу, ложно прикрывающуюся его именем и авторитетом и именующую своего главу *джагатгуру* или «учителем мира», что может законно относиться только к истинному духовному последователю основателя. Такая школа, как и следовало ожидать, преподаёт только ущербное и частично гетеродоксальное учение; для приспособления своего видения *веданты* к современным условиям она стремится основать его на понятиях современной западной науки, которые ничего не значат в этой области; на деле она адресует своё учение преимущественно представителям Запада, доходя даже до того, чтобы наделить некоторых из них почётным званием *веданта-бхушана*, или «украшение *веданты*», что не лишено некоторой иронии.

Другая, ещё более искажённая школа, более известная на Западе, была основана Вивеканандой, последователем знаменитого Рамакришны, отклонившимся от его учения; она приобрела последователей в основном в Америке и Австралии, заведуя там «миссиями» и «храмами». Их *веданта* уподобилась пониманию Шопенгауэра, и стала сентиментальной и «утешительной» религией с большой примесью протестантской морали; в этой вырожденной форме она недалеко отстоит от теософии, по отношению к которой она занимает сторону скорее естественного союзника, чем соперника или противника. «Евангелический» подход, принятый этой псевдорелигией, принёс ей некоторый успех, главным образом в англосаксонских странах; а её сущностно сентиментальная природа хорошо подтверждается жаждой

пропаганды, весьма вдохновляющей поборников; поскольку, как и следовало ожидать, западное пристрастие к прозелитизму ярко проявляется в таких организациях, являющихся восточными только по названиям, и, может быть, ещё каким-нибудь внешним признакам, рассчитанным на привлечение любознательных и новичков, играя на их смутном влечении ко всему диковинному. Эта так называемая *веданта*, являющаяся продуктом подозрительного американского учреждения с откровенно протестантским уклоном под названием «Парламент Религий» и удовлетворяющая Запад тем больше, чем больше она сама испорчена, не сохранила практически ничего общего с метафизическим учением, имя которого она носит. На неё не стоит тратить больше времени, хотя её существование стоило упомянуть, чтобы успевшие о ней узнать были настороже перед возможными уподоблениями; тому, кто не сталкивался с такими движениями, лучше быть заранее осведомлённым о них, так как они вовсе не настолько безвредны, как кажется на первый взгляд.

Глава 5
ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Говоря о западных толкованиях, мы намеренно ограничили себя общим рассмотрением настолько, насколько это возможно сделать не затрагивая ничьих личных интересов и не вызывая этим возможных возмущений, часто просто докучливых и вовсе не обязательных, при взгляде со строго традиционной точки зрения, которую мы занимаем. Непонятно, какую сложность вызывает у большинства представителей Запада понимание того, что соображения такого рода не свидетельствуют ровным счётом ничего за или против каких-либо взглядов; и это ясно показывает, как глубоко проник интеллектуальный индивидуализм вместе с неотделимой от него сентиментальностью. Стоит обратить внимание, какую важность придают в том, что называется историей идей, самым незначительным биографическим подробностям, что, в свою очередь, поддерживает всеобщую иллюзию, заставляющую людей верить, что они обладают настоящим знанием только на основании установления имени или даты: но как могло быть иначе в обществе, где факты ценятся выше идей? И после этого нет ничего удивительного в том, что на оценку идей будет влиять знание биографий лиц, к которым их относят; если идеи уже больше не оцениваются сами по себе, а рассматриваются только как изобретение и собственность того или иного индивида, а также если люди позволяют не только влиять, но даже брать верх над собой любого рода нравственным или чув-

ственным превратностям, или, другими словами, симпатиям или антипатиям по отношению к тем, кто представляет эти идеи и переносить их на сами идеи, как если бы их истинность или ложность зависела от подобных случайностей.

Люди, возможно, ещё готовы принять, хотя и неохотно, что безупречно уважаемый индивид мог сформулировать и обосновать более или менее глупые или пустые идеи; но они положительно откажутся признать, что какой-то другой, совсем неуважаемый индивид, может, тем не менее, обладать интеллектуальными или художественными качествами, составляющими в нём гениальность или какой-то талант, и такие примеры совсем не редки. Если назвать одно, полностью необоснованное, но очень дорогое сторонникам «обязательного образования» предубеждение, то это именно мысль о том, что настоящее знание неотделимо от того, что обычно называют «моральными ценностями»; и нет логических причин считать, что преступник обязательно идиот или невежда, или что человек не может воспользоваться своим интеллектом и познаниями для нанесения вреда близким, как это часто и происходит; также мы не понимаем, почему истинность каких-то взглядов должна зависеть от того, изложил ли их тот или иной человек; напротив — ничто не обосновано менее сентиментальности, несмотря на то, что некоторые психологи дошли до того, что говорят о «логике чувств». Так называемые доводы, основанные на личных соображениях, не имеют никакой ценности: то, что подобное может иметь место в области политики, где чувства играют главенствующую роль, до некоторых пределов допустимо, хотя то, что кто-то взывает к одним чувствам, вряд ли является похвалой в его адрес, но вводить подобные методы в интеллектуальную область полностью неприемлемо. Мы подчеркнули это не только потому, что такая склонность является общей для современного Запада, но также потому, что если бы мы не прояснили свою точку зрения ещё больше, некоторые критики не преминули бы обвинить нас в подходе, кажущемся им неясным, и лишенным точных «ссылок»,

даже несмотря на то, что мы приняли такую точку зрения полностью сознательно и целенаправленно.

Мы надеемся, что сейчас должным образом ответили на большинство предполагаемых возражений и критику; хотя, этого вряд ли хватит, чтобы их действительно не возникло, но причиной тогда может быть лишь недостаток понимания. Например, мы можем быть обвинены в непринятии некоторых методов, считающихся «научными», но такое предположение будет совершенно неуместно, так как данные методы, являющиеся чисто «книжными», есть как раз те, неуместность которых мы старались вскрыть; по причинам уже изложенных принципов мы полагаем одновременно невозможным и неприемлемым применить эти методы к предмету настоящего исследования. Помешательство на текстах, «источниках» и библиографиях сегодня так широко распространено потому, что оно соответствует общей тяге к систематизации, и многие люди, особенно из «специалистов», будут страдать от настоящего чувства неудовлетворённости, не встретив здесь ничего подобного, как это всегда бывает с теми, кто покорился устоявшейся привычке; и в то же время, им будет очень сложно, если вообще возможно, понять, пусть даже они зададутся целью, — как возможно принять, как это сделали мы, точку зрения отличную от эрудиции, так как это единственный подход о котором они когда-либо задумывались. В любом случае, наши заметки предназначены в основном не для «специалистов», а для людей с менее зауженным кругозором, более свободных от предрассудков и не подверженных умственному отклонению, дающему начало заболеванию, названному нами «интеллектуальной близорукостью». Будет ошибкой видеть в этих заметках что-то вроде «воззвания к массам», так как мы не верим в их способность решать подобные вопросы и, к тому же, по уже указанным причинам, имеем отвращение ко всему, что отдаёт «популяризацией»; точно так же мы не совершаем такой ошибки, как признание профессиональных учёных подлинной интеллектуальной

элитой. Способность широкого понимания для нас значит неизмеримо больше, чем простая образованность, которая на деле препятствует пониманию настолько, насколько она превращается в «специальность» вместо того, чтобы оставаться, как это и должно быть, простым инструментом и так сказать приложением к чистому познанию и подлинной интеллектуальности.

Хотя мы всё ещё заняты объяснением нашего отношения к возможной критике, существует ещё кое-что, обладающее само по себе небольшим интересом, но способное вызвать некоторые комментарии: при употреблении санскритских терминов мы не находим пользы в странном и усложнённом способе транслитерации, используемом современными ориенталистами. Так как санскритский алфавит содержит намного больше букв, чем европейские, приходится поневоле представлять некоторые различные знаки одной и той же буквой, выбирая ту, которая ближе всего к звучанию требуемого санскритского звука; конечно, это создаёт некоторую разницу в произношении, но оно просто не может быть передано недостаточными возможностями европейских языков. Таким образом, никакая транслитерация не будет полностью оправданной, и лучше тогда не прибегать к ним вовсе; но помимо того, что необычайно трудно найти в Европе хороший образец санскритского шрифта для печати, чтение этого письма составит только лишнее затруднение для тех, кто не знаком с санскритом, но не является по этой причине менее способным к пониманию индусских учений; кроме того, как бы удивительно это ни звучало, существуют даже некоторые «специалисты», едва способные читать санскритские тексты иначе как в «романском» написании, и именно для их нужд выпускаются соответствующие издания. Посредством некоторых приёмов возможно, конечно же, в какой-то мере сгладить разницу в написании, возникающую вследствие меньшего количества букв латинского алфавита; таково и было намерение ориенталистов, но избранный ими метод передачи далёк от наилучшего, так как он подразумевает

слишком много условностей; если бы это напрямую касалось поставленных нами целей, было бы несложно разработать другой, более удачный способ, который не искажал бы слов так сильно и приблизил бы их произношение к исходному. Так или иначе, обладающие некоторым знанием санскрита смогут с лёгкостью выяснить точное написание, а остальным в этом нет необходимости, так как только понимание идей имеет первостепенную важность. Таким образом, мы приняли решение не заниматься подобными ухищрениями в написании и издательскими сложностями и приняли способ написания, который считаем одновременно самым простым и ближайшим к произношению; те же, кто заинтересовался подробностями по данному вопросу, могут обратиться к соответствующей литературе.

Как бы то ни было, мы должны были привести хотя бы такие пояснения для всегда жаждущих рассуждений читателей с аналитическим складом ума, и это одна из редких уступок их умственным привычкам, на которые мы готовы пойти, как того требует учтивость по отношению к добросовестным людям; также свою роль здесь сыграло желание предупредить возможное непонимание в таком вторичном и малозначительном вопросе, которое не является следствием несводимости между развёрнутой здесь традиционной и метафизической точкой зрения и точкой зрения её критиков; с последней мы ничего делать не собираемся, так как, увы, нет никакого средства снабдить её обладателей недостающей им проницательностью. После всего сказанного мы можем приступить к завершающим наше изложение выводам, в которых, само собой, вопросы эрудиции не играют никакой роли; в ходе этого мы укажем, не пренебрегая необходимыми оговорками, существенное и действительное преимущество, которое станет следствием настоящего и глубокого знания восточных учений.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Если хотя бы немногие на Западе, прочитав эти страницы, осознали бы, чего им недостаёт интеллектуально, если бы они смогли даже не понять, а хотя бы уловить этот проблеск, то работа не была написана напрасно. Мы говорим не только о неизмеримой личной пользе, которую получат те, кто придёт таким образом к изучению восточных учений, так как, если они наделены даже небольшой склонностью в нужном направлении, это откроет им знание, подобного которому не существует нигде на Западе, и в сравнении с которым философии, которые раньше казались им безупречными творениями гениев, окажутся лишь детской забавой: нет никакой общей меры между истиной, постигнутой во всей полноте посредством понимания, открывающего безграничные возможности и сопровождаемого соответствующим действенным осуществлением, и гипотезой любого рода, порождённой неизменно ограниченным воображением индивида. Также это может принести другие результаты общего порядка, являющиеся более или менее отдалёнными следствиями уже названных; и здесь мы намекаем на отдалённую, но тем не менее действенную подготовку к интеллектуальному взаимопониманию между Востоком и Западом.

Мы говорим о том, что Запад отклонился от Востока, что стало особенно очевидно в наши дни, и утверждаем, что это отклонение, так или иначе, не может продолжаться

бесконечно. Иными словами, сложно поверить, что Запад, в части своего образа мысли и основных устремлений, может продолжать отдаляться от Востока, как это происходит сейчас, без того, чтобы рано или поздно не вызвать противодействие, способное в определённых условиях принести удачные результаты; в действительности, такое непрерывное отклонение мы видим ещё менее вероятным, так как область, в которой развивается современная западная цивилизация, по своей природе является самой ограниченной из всех. Более того, присущие Западу переменчивость и непостоянство позволяют нам выказать надежду, что однажды может случиться значительная или даже коренная смена курса, в случае которой исцеление придёт от того, что казалось нам основным признаком падения; но мы вынуждены повторить, что такое исцеление сможет произойти только при определённых обстоятельствах, а именно при падении, в котором состояние мира не может стать хуже, чем оно уже есть. Всё это может казаться какими-то туманными утверждениями, и мы полностью признаём, что не так уж просто сделать их такими ясными, как того бы хотелось, даже принимая точку зрения Запада и пытаясь говорить на его собственном языке; тем не менее попытка несомненно того стоит, но с обязательным предупреждением, что предоставленные пояснения не покрывают всех наших соображений по данному вопросу.

Прежде всего, то, что нам известно об умственных качествах некоторых представителей Запада, заставляет нас прямо заявить об отсутствии намерений произнести хоть слово, которое может быть расценено как «пророчество»; возможно, такое впечатление могло бы сложиться после публикации некоторых выводов, выраженных в подходящей форме, но это отдавало бы надувательством, по крайней мере, при отсутствии невосприимчивости к некоторому самовнушению: первый из двух этих вариантов нам попросту противен, а под второй, мы, к счастью, не попадаем. Таким образом, мы будем избегать необоснованных утверждений, опасных по причине своей бесполезности; и мы не из тех,

кто верит, что подробное знание будущего будет полезно человечеству, и по нашему мнению, недоверие, питаемое Востоком к практике отклонившихся гуманитарных наук, является полностью оправданным. Уже этого достаточно для осуждения оккультизма и подобных спекуляций, придающих важность вопросам такого рода, не имеющим даже второстепенной важности, и тем более не являющимся важными и решающими основаниями традиционного порядка, что означает открытое отвержение идей, являющихся одновременно химерическими и опасными.

Мы признаём, что сейчас невозможно предвидеть обстоятельства, необходимые для изменения направления развития Запада; но саму возможность такого изменения могут отрицать только верящие в то, что текущее развитие составляет «прогресс» в абсолютном смысле. Такое понимание, на самом деле, ни на чём не основано, и мы уже указывали на взаимную несовместимость некоторых направлений развития, приводящую, с одной стороны, к относительному прогрессу в одной области, а с другой — к соответствующему упадку в других; мы сказали «соответствующему», но не равному, так как второе определение недопустимо в отношении вещей, имеющих разную природу и относящихся к разным порядкам. Именно это и случилось с западной цивилизацией: исследования, проводимые только с целью практических приложений и материальных преимуществ сопровождались упадком в чисто умозрительном и интеллектуальном порядке; и поскольку между этими двумя областями нет общей меры, потери с одной стороны стали неизмеримо больше, чем любая предполагаемая выгода с другой; необходимо страдать всеми умственными отклонениями, заразившими подавляющее большинство представителей современного Запада, чтобы рассматривать положение дел иначе. Но как бы то ни было, если признать, что одностороннее развитие обязательно предполагает некоторые ограничения, узость которых максимальна при развитии в материальной области, становится понятно, что

изменение направления, о котором ведётся речь, наверняка возымеет место раньше или позже.

О природе событий, которые приведут к этому перенаправлению, можно сказать, что, возможно, люди начнут однажды замечать, как принимаемое за наиважнейшее уже не приносит ожидаемого результата; но само такое событие предполагает некоторые изменения в общем настроении умов, даже если крушение иллюзий будет в основном сентиментальным, происходя, например, в осознании небытия такого понятия как «нравственный прогресс», идущего параллельно с тем, который называют научным. В самом деле, если они не будут происходить из внешнего источника, средства перемен будут вполне заурядными, как и мышление, на которое они призваны повлиять; но эта заурядность не будет, сама по себе, предвещать идущие за ней последствия. Возможно также предположить, что механические изобретения, разрабатываемые далее и далее, могут достичь того уровня, на котором будут казаться настолько опасными, что люди окажутся вынуждены от них отказаться, будь то из-за ужаса, постепенно пробуждаемого некоторыми последствиями этой механизации, или вследствие катаклизма, который каждый может вообразить по своему усмотрению. Даже в последнем случае движущая сила изменений будет иметь сентиментальную природу, хотя и происходящую из той области чувств, которая ближе всего к психологическому порядку; стоит также добавить, хотя и не делая на этом большого упора, что уже можно наблюдать зачаточные признаки обеих этих возможностей, проявившиеся в итоге недавних потрясших Европу событий; и всё же эти события ещё не развернулись в достаточном масштабе для появления глубоких и длительных последствий, действующих в направлении о котором идёт речь, что бы об этом ни думали люди. К тому же, изменения, о которых мы говорим, могут наступить медленно и постепенно, через несколько веков вызревания, или внезапно, после непредвиденных и резких сдвигов; как бы там ни было,

даже в первом случае возможно, что наступит время более или менее насильственного перелома, который прервёт преемственность с предыдущим состоянием. В любом случае, мы полностью признаём, что невозможно заранее даже примерно высчитать дату этих изменений; хотя, правды ради, мы должны добавить, что те, кто обладает некоторыми знаниями циклических законов и их применения к историческим эпохам, могут позволить себе кое-какие прогнозы для определения этих периодов в некоторых пределах; мы же полностью воздержимся от рассмотрения подобных вопросов, тем более, что на знание упомянутых законов иногда притязают люди, рассуждающие о таких вещах тем проще, чем меньше они в них понимают: это последнее замечание не должно слишком удивлять, так как оно выражает лишь то, что есть на самом деле.

Далее можно задать следующий вопрос: предполагая, что некоторые события вызовут на Западе в неопределённом будущем противодействие, которое станет причиной отказа от основ, на которых стоит современная европейская цивилизация, какие можно ожидать за этим последствия? Возможны несколько вариантов развития событий, и стоит остановиться и рассмотреть различные соответствующие им гипотезы: самый нежелательный результат — это тот, при котором ничто не займёт место этой цивилизации, а значит, как только она исчезнет, обречённый Запад погрузится в состояние нижайшего варварства. Чтобы представить себе эту возможность, достаточно вспомнить примеры некоторых цивилизаций, следы которых были полностью стёрты, и для этого не нужно даже выходить за пределы эпохи, называемой исторической. Некоторые из таких цивилизаций принадлежали народам, которые исчезли вместе с ними, но такая судьба вряд ли сможет постигнуть неизолированные культуры; в случае цивилизаций, имеющих широкое распространение, более вероятно, что выжившие окажутся в упадочном состоянии, более или менее сравнимом с тем, которое являют нам некоторые современные дикари, как

изменение направления, о котором ведётся речь, наверняка возымеет место раньше или позже.

О природе событий, которые приведут к этому перенаправлению, можно сказать, что, возможно, люди начнут однажды замечать, как принимаемое за наиважнейшее уже не приносит ожидаемого результата; но само такое событие предполагает некоторые изменения в общем настроении умов, даже если крушение иллюзий будет в основном сентиментальным, происходя, например, в осознании небытия такого понятия как «нравственный прогресс», идущего параллельно с тем, который называют научным. В самом деле, если они не будут происходить из внешнего источника, средства перемен будут вполне заурядными, как и мышление, на которое они призваны повлиять; но эта заурядность не будет, сама по себе, предвещать идущие за ней последствия. Возможно также предположить, что механические изобретения, разрабатываемые далее и далее, могут достичь того уровня, на котором будут казаться настолько опасными, что люди окажутся вынуждены от них отказаться, будь то из-за ужаса, постепенно пробуждаемого некоторыми последствиями этой механизации, или вследствие катаклизма, который каждый может вообразить по своему усмотрению. Даже в последнем случае движущая сила изменений будет иметь сентиментальную природу, хотя и происходящую из той области чувств, которая ближе всего к психологическому порядку; стоит также добавить, хотя и не делая на этом большого упора, что уже можно наблюдать зачаточные признаки обеих этих возможностей, проявившиеся в итоге недавних потрясших Европу событий; и всё же эти события ещё не развернулись в достаточном масштабе для появления глубоких и длительных последствий, действующих в направлении о котором идёт речь, что бы об этом ни думали люди. К тому же, изменения, о которых мы говорим, могут наступить медленно и постепенно, через несколько веков вызревания, или внезапно, после непредвиденных и резких сдвигов; как бы там ни было,

даже в первом случае возможно, что наступит время более или менее насильственного перелома, который прервёт преемственность с предыдущим состоянием. В любом случае, мы полностью признаём, что невозможно заранее даже примерно высчитать дату этих изменений; хотя, правды ради, мы должны добавить, что те, кто обладает некоторыми знаниями циклических законов и их применения к историческим эпохам, могут позволить себе кое-какие прогнозы для определения этих периодов в некоторых пределах; мы же полностью воздержимся от рассмотрения подобных вопросов, тем более, что на знание упомянутых законов иногда притязают люди, рассуждающие о таких вещах тем проще, чем меньше они в них понимают: это последнее замечание не должно слишком удивлять, так как оно выражает лишь то, что есть на самом деле.

Далее можно задать следующий вопрос: предполагая, что некоторые события вызовут на Западе в неопределённом будущем противодействие, которое станет причиной отказа от основ, на которых стоит современная европейская цивилизация, какие можно ожидать за этим последствия? Возможны несколько вариантов развития событий, и стоит остановиться и рассмотреть различные соответствующие им гипотезы: самый нежелательный результат — это тот, при котором ничто не займёт место этой цивилизации, а значит, как только она исчезнет, обречённый Запад погрузится в состояние нижайшего варварства. Чтобы представить себе эту возможность, достаточно вспомнить примеры некоторых цивилизаций, следы которых были полностью стёрты, и для этого не нужно даже выходить за пределы эпохи, называемой исторической. Некоторые из таких цивилизаций принадлежали народам, которые исчезли вместе с ними, но такая судьба вряд ли сможет постигнуть неизолированные культуры; в случае цивилизаций, имеющих широкое распространение, более вероятно, что выжившие окажутся в упадочном состоянии, более или менее сравнимом с тем, которое являют нам некоторые современные дикари, как

мы уже говорили об этом раньше; вряд ли нужно подробно останавливаться на тревожной картине, которую рисует нам эта первая гипотеза.

В случае второго варианта представители других цивилизаций, а именно восточные народы, спасут Запад от безвозвратного упадка путём полного или частичного присоединения, по согласию или силой, но только при условии, что это ещё будет возможно, и что Восток пожелает сделать это. Надеемся, что никто не ослеплён западными предрассудками так сильно, чтобы не понять, насколько этот вариант предпочтительнее первого: в таком случае, несомненно, последует переходный период крайне болезненных этнических революций, которые трудно даже представить, и приведут они к итогам, сравнимым с катастрофой; но в этом случае Запад оставит самобытность и окажется всецело поглощённым.

По этой причине третий вариант может быть признан самым желательным с западной точки зрения, и, по правде говоря, просто нормальным с точки зрения всего человечества, так как при его наступлении последствия уничтожат всю Западную аномалию, но не подавлением, как в первом случае, а возвратом к нормальной и истинной интеллектуальности, как во втором; но этот возврат, не будучи принудительным или воспринятым под внешним влиянием, будет тогда естественным и как бы самопроизвольным. Легко понять, что повлечёт за собой такое развитие событий, если оно последует: это будет означать, что Западу, в тот самый момент, когда его движение в нынешнем направлении будет приближаться к концу, удастся открыть в самом себе принципы развития в ином направлении, которым он будет впредь следовать вполне естественным образом; и это обновлённое развитие, превращая его цивилизацию в нечто, сравнимое с Востоком, позволит ему занять в мире своё собственное, хоть и не господствующее, место, так как таковое ему по праву не принадлежит, а сейчас удерживается только грубой силой, но хотя бы законное место одной

цивилизации в ряду других, которая, при таких условиях, прекратит быть нестабильным звеном и угнетателем остального человечества.

Напрасно считать, что западное управление может оцениваться иначе различными цивилизациями, которые сейчас ему подчинены; мы не говорим, конечно, о некоторых выродившихся племенах, хотя даже в их случае западное влияние скорее приносит больше вреда, чем пользы, так как они стремятся перенять худшие черты своих завоевателей. Относительно восточных цивилизаций мы уже не раз и по разным поводам объясняли, почему находим их презрение к Западу тем больше оправданным, чем чаще европейская раса настаивает на провозглашении своих постылых и нелепых притязаний на совершенно необоснованное умственное превосходство, и чем большими являются её усилия по превращению всего человечества в своё подобие, что, к счастью, всё никак не происходит из-за неустойчивых и расплывчатых черт самого образца. Только заблуждение и слепое повиновение самым нелепым предрассудкам может заставить человека поверить, что западный образ мысли способен взять верх над восточным или что люди, не признающие никакого превосходства, кроме чисто интеллектуального, позволят соблазнить себя механическими изобретениями, которые вселяют в них только отвращение, а вовсе не восторг. Также может случиться, что представители Востока примут, или скорее покорятся некоторым неизбежным следствиям нашего времени, но они будут восприниматься ими только как временные, и намного более стеснительные, чем выгодные, и в глубине души они только и будут ждать возможности избавиться от всего этого материального «прогресса», который никогда не вызовет у них подлинного интереса. Существует, в самом деле, довольно много частных исключений среди тех, кто подвергся чисто западному образованию; другими словами, несмотря на страстные и непреклонные усилия западного прозелитизма, нарушения в этом отношении остались намного более поверхностными, чем могут пред-

положить по внешним признакам сторонние наблюдатели*. Интеллектуально для Востока во всех отношениях более разумно не изменяться более, чем это уже произошло за последние столетия; всё сказанное нами только подтверждает это, и такова одна из причин, почему настоящее и глубокое понимание может возникнуть только при условии перемен на самом Западе, что является логичным и верным.

Сейчас мы должны вернуться к трём изложенным гипотезам с тем, чтобы более подробно обозначить условия, которые определят осуществление одной из них; всё зависит от состояния ума западного мира в момент достижения им крайней точки теперешней цивилизации. Если это состояние будет таким же, как и сейчас, это приведёт к осуществлению первой гипотезы, так как не будет найдено ничего, что заменило бы те основы, которые будут оставлены, и кроме того, поглощение другой цивилизацией не представится возможным, так как различия в мышлении приведут только к прямому противостоянию. Поглощение, подразумеваемое второй гипотезой, будет требовать по меньшей мере существования на Западе интеллектуального ядра, даже если оно будет состоять из малочисленной элиты, но будет достаточно сильно, чтобы составить необходимое посредничество для сопровождения умов по направлению обратно к источникам истинной интеллектуальности путём задания им направления, которое, впрочем, вовсе не должно осознаваться массами. Если признать, что на срок жизни современной западной цивилизации можно повлиять, то, когда придёт время, только заблаговременное создание этой элиты окажется способным спасти Запад от полного беспорядка и распада; и кроме того, для того, чтобы вызвать интерес

* Нет особой необходимости говорить, что автор имеет в виду не только и не столько религиозные миссии, какими бы узконаправленными и подрывными не были обычно их цели; он подразумевает целые кампании по насаждению на Востоке современных западных ценностей, действующие не только под религиозным прикрытием, но также как «образовательные», «гуманитарные» или откровенно коммерческие. — *Прим. пер. англ. изд.*

уполномоченных представителей восточных традиций к участию в судьбе Запада будет необходимо доказать им, что хотя их сильнейшее осуждение западной интеллектуальности в целом было полностью обоснованным, всё же может существовать хотя бы несколько достойных исключений, что свидетельствует о том, что интеллектуальный упадок ещё не стал полностью необратимым.

Как мы и сказали, осуществление второй гипотезы не будет лишено некоторых неприятных, хотя и временных последствий, и в этом случае задача элиты будет заключаться в предоставлении опоры событиям, которые не будут иначе начаты самим Западом; но эта задача станет чем-то весьма отличным, если обстоятельства позволят элите получить время для проведения такой работы непосредственно и своими силами, что является равносильным осуществлению третьей гипотезы. Вполне можно представить, как интеллектуальная элита, будучи однажды созданной, может сыграть роль «закваски» для Запада, имеющей целью предуготовление пути его преобразования, которое, случившись однажды, позволит Западу относиться к уполномоченным представителям восточных цивилизаций если не как к равным, то хотя бы занять своё обоснованное место. В таком случае преобразование будет выглядеть самопроизвольным, тем более что тогда оно сможет произойти без резких потрясений при условии, что элита приложит достаточного усилий для занятия положения, из которого задаются общие взгляды; кроме того, сможет быть принята помощь представителей Востока в этом вопросе, так как они, само собой, всегда расположены к взаимопониманию, основанному на таких началах, тем более, что у них тоже будет заинтересованность в нём, пусть даже на иных по сравнению с Западом основаниях, которыми всё же нельзя пренебрегать; хотя было бы достаточно трудно и к тому же бесполезно пытаться объяснить здесь их природу. Как бы то ни было, мы хотим подчеркнуть, что для подготовки возможности таких изменений большинству западных людей, или даже так называе-

мых интеллектуалов, вовсе не обязательно с самого начала включаться в эту деятельность; даже если бы это не было практически невозможным, это бы в некоторых отношениях принесло больше вреда, чем пользы; таким образом, для начала вполне достаточно, чтобы несколько индивидов осознали необходимость таких изменений, но само собой, речь идёт об истинном и всеобъемлющем понимании.

Мы указали на сущностно традиционный уклад всех Восточных цивилизаций и на отсутствие действительной причастности к традиции как на решающую причину западного отклонения. Возврат к традиционной цивилизации, как в основополагающих принципах, так и во всём наборе общественных институтов, очевидно является основным условием для преобразования, о котором идёт речь, или даже и является самим этим преобразованием, которое будет достигнуто, как только этот возврат к традиции наберёт полную силу; при таких условиях будет возможно сохранить всё, что есть действительно ценного в настоящей западной цивилизации, пока положение вещей не дошло до состояния, когда единственной возможностью станет отказ от абсолютно всего. Этот возврат к традиции видится наиболее значимым для целей, которым интеллектуальная элита должна посвящать свою деятельность; трудность будет состоять в претворении в жизнь всего, что это влечёт за собой во всех иных сферах, а также в определении точных средств, которые должны к этому привести. Мы можем сказать, что Средневековье представляет собой пример традиционного развития, которое было действительно западным по духу; но, само собой, речь не идёт о простом копировании или воссоздании существовавшей тогда цивилизации, но о преемственности этого вдохновения с целью создания цивилизации, соответствующей текущим условиям. Если и существует «западная традиция», то её следует искать именно там, а не в фантазиях оккультистов и лжеэзотериков; эта традиция ранее понималась через религию, и мы видим, что сейчас Запад, как никогда прежде, неспособен

усвоить её иначе; будет достаточно, если хотя бы некоторые умы осознают сущностное единство принципов всех традиционных учений, как осознавалось это раньше, судя по многим признакам и невзирая на отсутствие прямых или письменных подтверждений; отсутствие документов ничуть не удивительно в данных условиях, а возражения на основании «исторического метода» здесь полностью неуместны.

В ходе данной работы у нас уже была возможность указать на главные черты цивилизации Средневековья в той части, в которой она являет вполне настоящее, хотя и неполное соответствие цивилизациям Востока, и сейчас мы не будем говорить об этом ещё раз; достаточно сказать, что Запад, получив в своё распоряжение традицию, наиболее соответствующую его условиям и способную удовлетворить потребности подавляющего большинства индивидов, будет избавлен от необходимости применять к себе более или менее болезненными средствами другие традиционные формы, которые никогда не были рассчитаны на эту часть человечества; легко понять, насколько существенно такое преимущество.

Работа, которую нужно совершить на начальных этапах, будет относиться исключительно к интеллектуальному порядку, содержащему в себе всё, что по-настоящему существенно, так как он связан с принципами, от которых зависит всё остальное; очевидно, что последствия в других областях не заставят себя долго ждать, являясь полностью ожидаемым отражением действий в главенствующей области. Изменение умственных качеств людей есть единственное обязательное условие для привнесения каких-либо глубоких и долговременных перемен, даже если речь идёт об общественной сфере; пробовать начинать не с причин, а со следствий, крайне нелогично, и достойно только нетерпеливой и бесплодной возбуждённости современного Запада. К тому же, только интеллектуальная точка зрения является доступной непосредственно, так как сам универсальный характер принципов делает их открытыми для

усвоения каждым человеком, к какой бы расе он ни принадлежал, с единственным условием обладания достаточными для понимания способностями; может показаться странным, что именно наивысшая часть традиции является наиболее открытой, но причина этого кроется не слишком глубоко и состоит в том, что только эта часть независима от любых случайностей. Это позволяет понять, почему вспомогательные традиционные науки, являющиеся только случайными приложениями, не могут быть полностью усвоены представителями Запада в их восточных формах; а если говорить о создании или восстановлении равноценных наук в подходящем для западного мышления ключе, то осуществление этого должно рассматриваться как достаточно отдалённое; эта безусловно важная задача должна являться только дополнительной к задачам принципиальным.

Если мы ограничили своё рассмотрение интеллектуальной точкой зрения, то только потому, что она сама по себе заслуживает внимания в первую очередь; но мы напомним читателю, что он никоим образом не должен сужать своё представление о ней*, так как она заключает в себе буквально неограниченные возможности, что мы уже объясняли при рассмотрении метафизического мышления. Мы заботимся, по существу, об одной метафизике, так как только она может быть признана истинно и чисто интеллектуальной; и здесь мы должны добавить, что элитой, о которой мы говорили выше, традиция, в своём внутреннем смысле, не должна пониматься в исключительно религиозном ключе, который, в конце концов, является только частным случаем приспособления к общему и усреднённому складу ума. К тому же, эта элита даже до причинения ею существенных изменений в общем умонастроении, могла бы уже, посредством своего влияния, обладать некоторыми заметными преимуществами в относительном порядке, например такими, как устранение

* Например, через частичное или полное смешение с рациональной точкой зрения, как многие, невзирая на все предостережения, могут сделать просто в силу привычки. — *Прим. пер. англ. изд.*

сложностей и непонимания, неизбежных иначе при взаимодействии с восточными народами; но мы должны повторить, что это только вторичные результаты исключительно внутреннего осуществления, которое является наиважнейшим, так как оно неизбежно направляет всё остальное, не будучи при этом чем-либо управляемым. Следовательно, первым должно наступить понимание в принципах, истинную природу которого мы постарались здесь объяснить, и оно подразумевает главным образом усвоение основных качеств восточного мышления; особенно пока будут сосуществовать несколько его образов; но ещё важнее то, что пока одна сторона не осознает разницы между ними, любое согласие очевидно будет возможным не более, чем у говорящих на разных языках, один из которых совершенно несведущ в языке своего собеседника.

Именно поэтому труды ориенталистов для настоящей цели бесполезны, если не противопоказаны по уже изложенным причинам, что также объясняет наши намерения, раз уж мы сочли целесообразным писать об этом, предложить и развить некоторые дополнительные соображения в серии метафизических исследований, будь то через прямое разворачивание некоторых граней восточных и особенно индусских учений, или же через адаптацию этих учений таким образом, каким они с наибольшей вероятностью будут понятны, каждый раз, когда мы сочтём такое приспособление предпочтительным прямому изложению. В любом случае, всё, что мы представим таким образом, всегда будет по духу, если не по букве, настолько досконально точным и добросовестным изложением учения традиции, насколько мы на это способны; если оно и будет содержать что-то от нас самих, то это следует сводить в основном к неизбежному несовершенству выражения.

Указывая на необходимость взаимопонимания с Востоком, помимо вопросов интеллектуальных преимуществ, которые станут его прямым следствием, мы придерживались точки зрения, которая, несмотря ни на что, является услов-

ной или по крайней мере кажется таковой, если она не связана с другими определёнными соображениями, которые мы не нашли возможным рассмотреть и которые основываются преимущественно на более глубоких следствиях тех циклических законов, о существовании которых мы лишь упомянули; но это не запрещает нам думать, что точка зрения, подобная изложенной, достойна внимания серьёзных умов и сможет предоставить им пищу для размышления, но только при том условии, что они не ослеплены предрассудками, присущими обычно представителям современного Запада.

Таким образом, достижение намеченной нами цели будет состоять из двух основных этапов, а именно из создания интеллектуальной элиты и её действия в западной среде; о средствах выполнения этой двойной задачи в настоящий момент нельзя сказать ничего определённого, так как говорить об этом пока в любом случае рано, и мы ещё раз повторим, что речь идёт о, несомненно, отдалённой перспективе, но она всё же есть, и этого уже достаточно. Среди всех этих вопросов есть такие, о которых мы бы скорее умолчали, если бы не наступление недавних событий, которые, похоже, на один шаг приблизили эти возможности или хотя бы упростили их понимание: не придавая слишком большого значения историческим случайностям, которые никоим образом не влияют на истину, мы не должны забывать, что существуют вопросы уместности, которые должны постоянно приниматься в расчёт при её изложении.

И всё же, этому заключению недостаёт многого для того, чтобы считаться полным, и недостающее касается глубочайших, а потому самых сущностных свойств восточных учений, и результатов, которые смогут получить при их изучении те, кто будет способен зайти далеко. Природу этих результатов можно в какой-то мере ощутить в тех немногих словах, которые мы сказали о метафизическом осуществлении; и мы объяснили причины, по которым не останавливаемся на этом слишком подробно, особенно в такой вводной работе, как эта; быть может, мы ещё вер-

нёмся к этому вопросу при другой возможности, но в нашем случае, как ни в каком другом, следует иметь в виду дальневосточное высказывание о том, что «знающий о десяти, должен учить о девяти». Как бы там ни было, того, что можно изложить без оговорок, то есть всех метафизических идей, которые возможно выразить чисто теоретически, более чем достаточно для тех, кто способен их понять даже без дальнейшего развития, чтобы видеть сквозь аналитические и обрывочные западные суждения, которые предстанут тогда в своих истинных красках, а именно в качестве пустых и иллюзорных исканий без принципов и высшей цели, или погони за заурядными результатами, которые не стоят ни времени, ни усилий, затраченных любым человеком, интеллектуальный горизонт которого достаточно широк, чтобы предостеречь его от такой бесплодной деятельности.

СПИСОК УПОТРЕБЛЁННЫХ В ТЕКСТЕ САНСКРИТСКИХ СЛОВ И ПРИМЕНЁННАЯ ТРАНСЛИТЕРАЦИЯ

अ — a	आ — ā	इ — i	ई — ī	उ — u
ऊ — ū	ऋ — ṛ	ॠ — ṝ	ऌ — ḷ	ए — e
ऐ — ai	ओ — o	औ — au	अं — aṃ	अः — aḥ

क — ka	ख — kha	ग — ga	घ — gha	ङ — ṅa
च — ca	छ — cha	ज — ja	झ — cha	ञ — ña
ट — ṭ	ठ — ṭha	ड — ḍa	ढ — ḍha	ण — ṇa
त — ta	थ — tha	द — da	ध — dha	न — na
प — pa	फ — pha	ब — ba	भ — bha	म — ma
य — ya	र — ra	ल — la	व — va	
श — śa	ष — ṣa	स — sa		
ह — ha				

abhāva
avayava
avalokiteśvara
avatāra
apauruṣeya
advaitavāda
adhyāya
adṛṣṭa
adharma
anu
ap
aparbrahmā
apūrva
atharvaveda
ahaṃkāra
āyurveda
ākāśa
ārya
āryasamāja
ātman
indra
itihāsa
āśrama
īśvara
udāhāraṇa
upaveda
upanaya
upaniṣad
uttaramīmāṉsā
ṛgveda
aikārgya
kāla
kalpa
kārya
karma
karmamīmāṃsā
kṛ
kṣatriya
vāyu
gandharvaveda
gaṇita
gotrika
guṇa
guru
caṇḍāla
chāndasa
jagadguru
jāti
jīvanmukta
jyotisha
jñāna
tamas

tanmātra
tantra
tattva
tejas
trimūrti
darśana
dvija
deva
diś
dravya
dṛś
dhanurveda
dharma
dharmasāstra
dhṛ
dhyāna
nāma
nāmika
nigamana
nirviśeṣa
nirguṇa
nirīśvara
nirukta
nyāya
padārtha
parabrahman

patañjali
pāṭīganita
pāda
prajāpati
prandhāna
prakṝti
pramāṇa
prameya
pratijña
pratīka
pṛthvī
puṃs
purāṇa
pūrvamīmāṉsā
puruṣa
puruṣasūkta
pārvatī
bādarāyaṇa
bījagaṇita
brahmā
brahmamīmāṃsā
brahman
brahmasamāja
brāhmaṇa
brahmasūtra
buddhi

bhāva
bhūta
bhū
man
mānava
manas
mantra
manu
māhayāna
mahārāja
mahat
mīmāṃsā
mokṣa
mukti
mūla
yajurveda
yoga
yogaśāstra
yuj
rājayoga
rajas
rāmānuja
rekhāgaṇita
rūpa
liṅga
lakṣmī
vaiśeṣika
vaiṣya
vaiṣṇava
vaṃśa
varṇa
vedāṅga
vedānta
vedantabhuṣaṇa
vibhūti
videhamukta
viśeṣa
viṣṇu
vyākaraṇa
vyaktagaṇita
vyāpaka
vyāpya
vyāpti
vyāsa
śaiva
śākta
śakti
śaṃkarācārya
śāstra
śiva
śikṣā
śruti

śūdra

sāmaveda

saviśeṣa

saguṇa

samavāya

sāmānya

sāṃkhya

sarasvatī

sat

sattva

seśvara

siddhi

smṛti

sthāpatyaveda

sūtra

haṭhayoga

hetu

hīnayāna

В 2000 — 2013 годах
в Издательстве «*Беловодье*»
вышли в свет следующие книги:

Аверина Л. П.
Престол Благословенных: Эзотерическая космогония Библии и Вед (2005)

Адаш Истад.
Песнь Борбада: зороастрийские сказания (2001)

Амаду Хампате Ба.
Каидара (2008)

Амонашвили П. Ш.
Америка — век XXI: глазами очевидца (2003)

Амонашвили Ш. А.
Амон-Ра (2002, 2003, 2004)
Саломея (2003, 2010)
Вся земля ждет нас... (Путь Ильи) (2004)

Асанов В. В.
Жил-был Ваня. Сказки-рассказки, пословицы, абракадабры, словоплетения и другие весёлые и серьёзные сочинения для взрослых (2012)

Баба Вирса Сингх.
Иисус приходил. Я говорил с Ним... (2003)

Бакштанский В. Л., Жданов О. И.
Менеджмент жизни (2003)
Менеджмент жизни: Стратегия личной эффективности (2006, 2008, 2010)

Белинская А. Б.
Конфликт в социальном познании как философская проблема (2004)

Березин И. С.
Крупнейшие потребительские рынки России. Объём, динамика, перспективы (2010)

Бессонов И. А.
Библейские пророчества об исламе: доказательство духовного единства авраамических религий (2011)

Блаватская Е. П. (Сост. и коммент. А. Владимирова)
Тайная Доктрина Е. П. Блаватской. Происхождение космоса (2007, 2011)

Тайная Доктрина Е. П. Блаватской. Происхождение человека (2007, 2011)

Богин И. Л.

Бог. Вселенная. Смысл (2000)

Боллаг, Фреди.

Имя Аллаха и число 66 (2001, 2003, 2008)

Бондаренко В. А.

Тайна лунного зайца: сакральные символы народов мира (2012)

Бхикку Кхантипало.

Секреты медитации: Спокойствие и прозрение (2005)

Владимиров А.

В поисках православия: Современники (2000)
Кумран и Христос: Кумранские свитки об историческом Иисусе, жившем за 100 лет до евангельского Христа (2002)
Апостолы: Гностико-эллинские истоки христианства (2003)
Асуры и Дэвы: типология человека (2006)
Кольцо подсознания: тонкие тела человека (2006)
Письма Махатм . Главные положения (2007, 2009,2012)
Ковчег эволюции. Погибшая планета (2008)
Рерих — Россия — XXI век (2012)
Современное рериховское движение (2013)

Гай Н. М.

Как наши предки с инопланетянами встречались (2006)
Удивительные приключения в Стране Динозавров (2008)

Генон, Рене.

Восток и Запад (2005)
Символы священной науки (2005)
Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира (2004)
Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте (2003)
Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика (2004)
Царь Мира. Очерки о христианском эзотеризме (2008)
Символизм креста (2008)
Заметки о посвящении (2009)
Великая Триада (2010)
Царство количества и знамения времени (2011)
Множественные состояния бытия. Традиционные формы и космические циклы (2012)

Духовное владычество и мирская власть (2012)
Заметки об исламском эзотеризме и даосизме. Эзотеризм Данте (2012)

Гленн Муллин.
Практика Калачакры (2002)

Грибашёв В. П., Шелейкова Н. И.
Что такое “Спектральная Логика” и “Спектроглобус Грибашёва” (2009)

Джнанакришна
Человек, Судьба, Вечность, или Философия Великого Единства (2009, 2010)

Гуру Гобинд Сингх.
Джап Сахиб (2004)

Дарнева И.
Молчание Сфинкса: Эзотерическое путешествие в страну фараонов (2006)

Джек Корнфилд.
Путь с сердцем: Путеводитель по опасностям и надеждам духовной жизни (2007)

Джозеф Голдстейн.
Опыт прозрения: Простое практическое руководство к буддийской медитации (2007)

Диденко В. Д.
Духовная реальность и искусство: Эстетика преображения (2005)

Исаев И. Ю.
Алхимия эмоций: немного о природе чувств и страстей (2009)

Ким В. Н.
Философия культуры евразийства и наследие художественной культуры Центральной Азии (2004)

Ким Киуру
Е. П. Б. Краткое жизнеописание Елены Петровны Блаватской (2010)

Кирилев Е. Н.
Жизнь ради жизни (2001)
Острие победы (2004)

Ключников С. Ю.
Священная наука чисел (2000)
Невидимая броня: теория и практика психоэнергетической

защиты (2002)
Путь к себе: обретение духовной силы (2002, 2003)
Фактор успеха: новая психология саморазвития (2002)
Мастер жизни: психоэнергетическая защита в социуме (2004)
Внутренняя сила: стратегия овладения собой (2005)
В поисках безмолвия: практика медитации и преображение сознания (2005)
Деньги в вашей жизни: национальный практикум богатства (2005)
Аура человека: укрепление, гармонизация, защита (2005)
Личная территория: психологическая защита от агрессии и манипулирования (2006)
Внутренняя сила: как обрести уверенность и реализовать себя (2006)
Путь к себе: как пробудить творческий потенциал (2006)
Безмолвие и Просветление: психология внутренней работы (2007)
Священная наука чисел: символика, нумерология, психология (2007)
Мастер саморегуляции. Как реализовать потенциал сознания (2008)
Расколдованный круг: Девять Законов Управления Реальностью (2009)
Расколдованный круг-2: Прыжок через кризис (2009)
Расколдованный круг-3: Выход из матрицы (2009)
Будь в контакте! Азы эффективной коммуникации (2010)
Достижение цели: квантовый подход (2011)
Счастливая семья: как ее создать и укрепить (2013)

Ключников С. Ю., Максимова Н. Е.
Будьте здоровы! Психологические секреты самоисцеления (2009)

Ключников С. Ю., Э. Леви, Дж. О. Фуллер, М. А. Кузмин.
Два Адепта: Сен-Жермен и Калиостро. Сакральная история Европы. Сборник работ (2005)

Ключников С. Ю., Странден Д. В. и др.
Сакральный мистицизм Запада. Герметическая философия. Сборник работ (2007)

Ключников Ю. М.
Белый Остров (2000)
Здесь и там (Поэт и Фея) (2004)
Стихия души: опыт постижения (2006)

Годовые кольца (2006)
Я в Индии искал Россию: Странствия по Ариаварте (2009)
Лики русской культуры (2010)
Русское окно: Душа в потоке перемен (2011)
Осенняя молитва: лирический дневник (2011)

Ключникова Л. И., Ключников Ю. М.
Под зеленым лучом: За гранью видимого мира (2004)

Косоруков А. А.
Строитель вечного пути России Сергий Радонежский (2004)

Колкотин Е. А.
Необыкновенные приключения разумного медвежонка Прошки:
Кн. 1. Кто живёт на Луне? (2010)
Кн. 2. На “Летучем корабле” (2010)
Кн. 3. Ледовый дворец (2010)
Кн. 4. Гиперборейцы живут среди нас (2011)
И море жизни как стихия... (Стихи) (2010)
Метаморфоза (Пьеса) (2011)

Константин Устинов (Павлюшин В. А.)
По слову твоему, Владыка! (2010)
Родник Жизни (2010)
Голос Сердца (2010)
Сад Тайны (2010)

Кут Хуми.
Сон Раваны: Мистерия (2004)

Лама Анагарика Говинда.
Основы тибетского мистицизма (2005, 2010,2012)
Творческая медитация и многомерное сознание (2006)
Психологическая позиция философии раннего буддизма согласно традиции абхидхаммы (Психология раннего буддизма) (2007)
Озарения гималайского странника (2008)

Макаров В. В.
Психология здоровья: биологически активные добавки в психотерапии и профессиональном консультировании (2006)

Минделл, Арнольд.
Процессуально-ориентированная работа с конфликтами: Глубинная демократия Открытых Форумов (2011)
Квантовый ум: Грань между физикой и психологией (2011)

Процессуальный ум: Руководство по установлению связи с Умом Бога (2011)

Минделл, Эми.

Альтернатива терапии: Творческий курс лекций по процессуальной работе (2011)

Мирра Альфасса Ришар (Мать).

Журчащий родник (2000)

Науменко Г. М.

Явное о Тайном: Наука о рождении, деяниях, воскресении Христа (2008)

Великая тайна бытия (2009)

Нигяр.

Маленький сказочник и Белая Птица Нара (2012)

Павлюшин В. А.

Звездные крылья удачи (Стихи) (2010)

Проценко Т. А.

Здоровье — гармония ума, сердца и воли (2004)

Как сохранить энергетический иммунитет (2004, 2007)

Ресурсы здоровья (2004)

Вибрационное целительство: квантовое оздоровление сознания и тела (2007)

Ваш ли это мужчина? Ваша ли это женщина? (2010)

Ловушка для Синей Птицы: Как найти путь в Реальность Удачи (2011)

Птуха К. Р

Коучинг в продажах. Делай раз, делай два, делай три (2011)

Рамачандра Рао.

Тантра. Мантра. Янтра (2002)

Рателбанд, Эмиль

Мотивация: Продвижение вашей компании (2010)

Соматология: Продажи по-новому (2010)

Рудникова Н. П.

Сакральный мистицизм Египта: 22 ступени посвятительного пути (2002, 2013)

Свами Рама.

Жизнь среди гималайских йогов (2006, 2012)

Станислав Гроф, Кристина Гроф.

Холотропное дыхание: новый подход к самоисследованию и терапии (2010)

Степанов С. С.
Философия Карлоса Кастанеды: Путь воина. Школа Игры в Бисер (2008)
Путь Воина: Искусство осознания (2009)

Степанов С. С., Птуха А. Р.
Игра богов: любить и не бояться. Выбирает женщина (2009)

Сундаков В. А.
Выиграть жизнь. Сказки из сундука (2001)

Цветков А. В.
Фотон и Геометрия (2005)

Чогьям Трунгпа.
Шамбхала: священный путь воина (2006)

Шелейкова Н. И.
Диалоги на вечные темы. Книга не для всех (2011)

Шилин К. И.
Русские суфии: Новое человечество и образ будущего (2007)

Югай Г. А.
Общность народов Евразии — арьев и суперэтносов — как национальная идея: Россия и Корея (2003)

Юхимов В. В.
Ка́рантин (Стихи) (2009)

Научно-популярное издание

Рене Генон

**ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ:
ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ИНДУССКИХ УЧЕНИЙ**

Главный редактор :
С. Ю. Ключников

Ответственный редактор, вёрстка:
М. Г. Бухвостова

Корректоры:
М. Б. Родионова
О. А. Жлутко

Дизайн серии:
М. Г. Юхимова

Издательская лицензия ЛР № 066606 от 19.05.99

Формат: 60x90/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура «Minion Pro». 20 усл. печ. л.
Тираж 1000 экз. Зак. № 101.

НПЦТ *"Беловодье"*
Тел.: **(495) 484-37-32**
E-mail: **belovodje@rambler.ru**

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных материалов
в ООО Производственная фирма «Полиграф-Книга»,
160001, г. Вологда, ул. Челюскинцев, д. 3


интернет-магазин
OZON.RU
1011376737